







مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول. كلاهما تأليف ملاخسرو، محمد بن فرامرز-٨٨٥هـ. كتبت سنة ١١٧٥هـ.

٢٤٢ ق ١٧ س ١٦x٢١سـم

 نسخة حسنة، خطها تعليق وسط، طبع سنة ١٣٠٤هـ.

الأزهرية ٢ : ٧٦ معجم المطبوعات ٢ : ١٧٩٠

١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ جـ- شرح مرقاة الوصول.

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قيمة ١٠

حواشى المرأت

طالوكى عبد الرزاق فيض واحد الرومى

اشبو مرآتى اهلم هر حاشيه بدرنن
انتقال ملك در ٥



هذا الكتاب مرآت من الاصول الفقهية

قوله بخلوه في الموضعين الاول صلته والثاني من الحلول روى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم • وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم
شرع لهم الاحكام بطوله العميم • ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله العظيم ليتخلو
عن المرديات فينجوا من عذاب الجحيم • ويتحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم • واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم • وتنفع يوم لا ينفع
مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم • والصلوة والسلام على من ايد من عنده
بالكتاب الحكيم • وسدد مناهج الحق بسنته الجسيم • محمد واله وصحبه اجمعين • على تتميم
والقاشعين بانوار الاراء ظلم شبه كالطريم • ماجاد الغمام بدمعه على الغميم • وثبت
الغصن في مهاد القصيم اما بعد فان اولى ما يقترحه القرايح القوارح • واعلى ما
يجنح الى تحصيله الجوانح الجوارح • ما يتوسل به الى وسيلة الغفران • ويتوصل به
الى ذريعة الرضوان • وهو علم الاصول الذي به يتعقل ذرى الحقايق الاسلامية •
ومنه يجتلى عرائس الدقايق الاحكامية • وقد صنف فيه العلماء العظام • والفضلاء الكرام
بوءاهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا الغلة و
يسقي ذا الغلة • لا سيما اصول الامام فخر الاسلام فانها قلاعة في بيداء الاصول لا ورع
هي الحصول شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول • وزهدت في تنقيص شانه

السنة الفحول فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول وترصيف ابواب وفصول
كالاعانة بالغرفة حيث الاستعانة باليم • والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم
ان قصد احد تهذيب الكلام • وتقريبه الى الافهام • واستطلاع مخدرات رموز تلك الفهام والابواب
عند بكشف المرام • وتحقيق المقام ساغ له العزم والاقدام • وان يعجب الجسلة اللئام
ومن يقف اثار الرزبه ينل به طرايح حمر الوحش اذ هو بها رايع ثم اني مع اني
بالقصور معترف • ومن بحر علوم النحارير مغترف • قد كنت هو في الشعوب بعكوف على ضمائر
الاخبار • ولم انتهز منى الفشو على محزونات سرائر الاخيار • ولم اراليه سبيلا غير الجمع
والترتيب • ولم اجد عليه سوى النقد والتهذيب • فرتبت اولا عجالة انيق النظام
بل مجلة انيق الانتظام • منطوية على زبدة افكار المتقدمين • ومحتوية على عمدة انظار
المتاخرين • مع زوايد وفوايد اقتنصتها سهام النظر الصايب • وقلائد من فوائد
نظمها ايدي الفكر الثاقب • ثم القيتها في زوايا الهجران • ونسجت عليها عناكب النسيان
لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد • وظهر الفساد في البحر والبر بما
كسبت ايدي العباد • افضل دينهم الجور عن سبيل السداد • ومنهج الرشاد • واشد
هجراهم من بني الادم بالسنة شداد والسنة حداد • قد سلكوا ترهات الضلال من
غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم
الا كالانعام بل اضل سبيلا • حتى امرت بلسان الالهام لا نحوهم من الاوهام ان اميط
وجهها اللثام • واظهر ما بين ظهراني الانام • فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد •

فصل قوله شرع لانه لما انساق وقع موقع الجواب كان قيل كيف هداهم فقيل شرع لهم روى

وامسيت سهرانا في الاجتهاد وسهره في الارشاد شعر لجابت بحمد الله ذي الفضل والندى

وتوفيقه كالبدر من شرق بداء اضاءت بها سبل الفروع قويمة وامسى بها نهج الاصول

مسددا بها نال اغصان الفروع نظارة بها صار بنيان الاصول مشيدا اذا رات

الحذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا ودرا منضدا لئن نظروا فيها بعقل مؤيد

يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا ومن جد في تحصيلها جد خصمه ولو كان عون الخصم

سيفا مهندا الهي كما وفقت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب اي عقب دهرا مخلدا لعل لسانا

صانه الله عن اذى يقول ويدعو لي الها ممجدا جزى الله في اولاه خيرا بما سعى واولاه

في اخراه عيشا مرغدا اي في الدنيا ثم لما احتيت فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز واحتيت

فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها ويكشف

نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع

تحقيق المرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد بمعان يلتذ بذكرها

القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلألأ لا خلال السطور شعر كان الثريا

علقت في جبينه وفي انفه الشعرى وفي خده القمر وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة

الوصول متضرعا الى الله ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتي يوم الدين ثم المامور

من المامونين عن الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد

والانكار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار ويقبل على اعمال الروية والافتكار

لعله يونس من جانب الطور جذوة نار وان وقع فيه عثرة وزلل وجد فيه

وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار صح

هفوة

هفوة وخلل فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستر جبه

من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم

من الاحسان لئن ادركت في نظمي قصورا وفي هنا في بياني للمعاني فلا تنسب بنقص

فان رقصي على مقدار تنشيط الزمان وها انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك

الوهاب وهو الملجا في كل باب واليه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم

حال كون الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال الاولى او

ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب حامدا

اثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة

وابن حبان كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه

النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان ابتداء الكتاب

يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فمقارنة التبرك

والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا

لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان

التعارض الظاهري بين الحديثين بناء على حمل الابتداء على الآني باق بعد والجمع

ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فتاسى بالكتاب الوارد

بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية

المخلة بالتسوية بين [illegible] يعني الله تعالى اثر الموصول للتفخيم شيدا اي احكم من التشييد

وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما
سياتي ما يبتني عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سايق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقايد الكلامية وايد
اي قوى فروعه اي الدين والمراد بها ما يبتني على تلك العقايد من الاحكام الفرعية
العملية بالكتاب المبين متعلق بايد المبين اي الكاشف عما يخفى على الناس من الحق او الواضح
الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على مقدم اي سيد سنن اليقين بضم السين جمع سنة
بمعنى الطريقة والمراد بالمقدم سيدنا محمد صلعم ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم
فوق بعض درجات والمجمعين اي المتفقين على التحري المتصحابه اي عد اثبار صحبته جميعا
اجمعين حال عن مجموع المعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة
المعطوفة
والاجماع والتحري والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة
من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعني
القياس في ضمن التحري الذي هو قياس خفي لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول
وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعني التحري والاستصحاب لان النفي
اما منا او منهم فلا بد من اسمين وقدم التحري لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه
لا يقال ما ذكره مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول
يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى اخر كما تحقق في موضعه وبعد اي بعد
الحمد لله تعالى والصلوة على النبي صلعم واله فهذه الفاء اما على توهم اما او على تقدير بها

في

في نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة
مشتملة على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم
وغرة كل شيء اي اوله اوله واكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درر
بالتحري
والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة
خالية عن العبارات المدخولة اي المعيبة والدخل العيب حالية مزينة بالاشارات
الى الدقايق والاسرار المقبولة عند اولي الابصار تقويم اي مقوم ومعدل بميزان
برهان الاصول نافع صفة تقويم على هذا ذكره في الوصول الى المستصفى حقايق
المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل
الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين
والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل نظمها اي المجلة بتهذيبه اي بسبب كون ذلك النظم
مهذبا منقحا مع الاحكام اي مع كونه محكما متينا مغن عن التنقيح والاختصار حتى لو
اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى التعمية والالغاز ونحوها بغاية تبيينه اي بسبب
كمال توضيحه للمرام اي المطلب منار وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اي طريق كشف الاسرار
يعني ان نحو ايها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف
الالباب الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكي صراط الى النيل والوصول رتبتها اي
المجلة معقولا اي معتمدا في تقرير الكلام وتحقيقه على عناية ملك العلام وتوفيقه العناية
تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر

وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة يترقى بها الى الباب العلي فليصل
بها فلكك الى نيل العلى جبر سائل الله تعالى حال من فاعل سميتها كفاية عن كنز الهداية
حتى استغنى في تحرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام واسال الله تعالى وقاية اى حفظا
لاقدام العقل والفهم عن الذلل العارض بعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ
عن منهج الرشاد في البداية والنهاية متعلق بالذلل او بالوقاية على اللف او الافتراق
انه اى الله تعالى قريب مقبل لا التحقيق مجيب اى سميع كذا نقل عن ابن الانباري في تفسير
قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد
السؤال المشهورة عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره
انيب ارجع انا لا يصلح لهذين الامرين حقيقة غيره وقد اودع في هذه الخطبة اربعة عشر
اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام
والمغني والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير
والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى
والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية
والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف
مقدمة اى هذه مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة
مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليامن من فوات ما يعنيه وضياع وقته فيما لا يعنيه
ولا شك ان انضباط مسائل العلم تحصل بتعريفه الذي يبان به عند الطالب وموضوعه

الذي

الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز لشيء التميز بها
ايضا لكنه اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان
ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم
الاول قدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نيل
السعادة الدينية والدنياوية منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم
ابن الحاجب اللقبي على وجه لزم منه التكرار بتعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي
فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار
باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية
حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله وعلم الرسول وجبرائيل
عليهم السلام وان شمل الملكات كلها اصولا وقواعد او ادراكها فتدخل العلوم
المذكورة وتخرج بقوله يعرف به لان الباء للسببية احوال الادلة والاحكام الشرعية
اى المنسوبة الى الشريعة المحمدية اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على
الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها من المعجزات التي يتوقف
عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على شرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها
من تلك الادلة من حيث ان لها اى لتلك الاحوال دخلا في اثبات الثانية اى الاحكام
بالاولى اى بالادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك
الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين

اذا تخلل بينهما عدم والمراد هاهنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه بنفسه والنظر في احواله
وصفاته فيتناول المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الجزئي والمفرد الذي
من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد هاهنا
اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها الاعراض
الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او
باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد
كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد
والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي
كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وبعضهم زاد في التعريف قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي
في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال
في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب
الفقهي سواء كانت محمولات واجزاء لها او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشات من
الادلة لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة
عند التعارض الى غير ذلك او نشات من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم

معطوف على بالحكم

ان

ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية
والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس
وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية
وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والاوصاف مسائل
الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى
ادلة معينة تحتاج في استنباطها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد
يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه اصول الفقه اليه عند قصد الاستنباط
ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريف العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وعدل منه هاهنا لوجهين الاول الاستبعاد من القواعد بناء على ما تقرر عندهم
ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها
مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم هاهنا اذ لا يتوصل
بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة
الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة
الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها
كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويندرج
علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف

كلي اجمالي يرجع

على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة
بخلاف المعرف بما تعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثاني ان معنى المتوصل بما ذكرنا
صرحوا بان المراد به المتوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب القريب و
اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الاوسطة ومنها الى الفقه وليس المستقيم
لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها والفقه
لما فرغ عن التعريف اللقبي شرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا
وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول فترك
تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها
او معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول
الفقه ادلة تختص بالفقه وان اخر القوم نظرا الى الظاهر معرفة النفس ما لها فقال
وما عليها علما هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رح وكانه
اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة
من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما يتحقق بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة
قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط والا ينافي ذلك
عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال
الا بعد زمان والمراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام

النفس ح

ما

ما تنتفع به او تتضرر دنيوية او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها
لظهور ان الفقه ليس عبارة عن نفس الصلوة ونحوها والا عن التصديق بثبوتها في
الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به او تتضرر
تصديقا ناشيا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تع ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة
علم الرسول والمقلد فيخرج ما اخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم كان هذا
التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه
الماخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا فخرج بعملا الكلام والتصوف اي علم الكلام و
علم الاخلاق ومن لم يزده اي ذلك القيد كالامام ابي حنيفة رح اراد الشمول لهما
لكونهما من الفقه عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات
بقيد المعرفة لكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها
من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى يحصل بالوجدان
وتستغني عن البرهان فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل
ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة
الله معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته
هكذا وهذا الواجب المطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض
والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو
واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة

وجوب الاعتقاد ولكن يخرج وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام
هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشافعية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام
خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة
وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن
والتقليد الشرعية اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم
بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
العملية اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان
ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة
عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام
فخرج علم الله وعلم الرسول وجبرائيل عم وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين
فانه ليس من الفقه عندهما التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا
والخلاف كالعلم عن المقتضي والنافي مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع في بيان الاصول
فقال الاصل ههنا ما يبتنى على ابتناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها عليه
غيره ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة
والمدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح
الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين
عدمه اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل والضرورة في العدول اليه لان

الابتناء

لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي
بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى
لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون
منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واما اذا
حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل
بقدر الامكان وهو الاصل ثم لما فرغ عن تعريفي الاصول والفقه شرع في تعيين
موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
اى احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او الخارج المساوي له في الصدق
او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارض
فقد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال
المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثاني
كادراك الامور الغريبة لجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع
كاللون للجسم بالسطح وهو المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم
اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل
المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب
او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو النهي

يفيد الاباحة

يوجب الحكم قطعاً او مقيداً نحو الخاص المقترن بقيد النطق او على نوعه اما مطلقاً نحو
المطلق يوجب الحكم مطلقاً او مقيداً نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على
المقيد يوجب الحكم مقيداً وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت
هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح
وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها له
بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام واختاره
المتاخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه و
تقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال
الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان
الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق ان الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت
بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية
لا ما اختاره صاحب الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا
ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع
محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض
التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين
وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل
فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين

موضوعات

موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها
اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها
اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا
يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة
مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت
الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان العوارض اللازمة لاحد المضافين من حيث انه مغايرة
للعوارض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع لتغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع
احديهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل
بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يترجح عليه ان الاحكام لكونها
مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير
فلان ماخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان
جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول
فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد
تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا
اتحد المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير
فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع
ذاتي او عرضي الاول بط بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين واما الثاني

الاستعارة اي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة المشابهة بين المستعار والمستعار اليه

بيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع او لا والشرعي اما يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليل التفصيلي الذي يتعلق به ذلك الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من ادلتها التفصيلية هو الفقه فيخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بجميع احكام الغير المأخوذة من الشرع سواء كانت عقلية كالعلم بان العالم حادث او حسية كالعلم بان القطن ابيض او وضعية واصطلاحية كالعلم بان الفاعل مرفوع ويخرج ايضا العلم بالاحكام الشرعية النظرية التي تسمى اصلية واعتقادية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا ويخرج ايضا علم الله وعلم الرسول وجبرائيل وعلم المقلد لعدم حصوله من الادلة التفصيلية احمد روحي

يعني ان الحكم يطلق بالاشتراك اللفظي على معان فانه في العرف يطلق على النسبة الحكمية التي هي اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصول يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلم الشرعي وكذا الثاني ليس بمراد ههنا والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد الاول الذي هو النسبة التامة التي العلم بها تصديق وبغيرها من اجزاء القضية تصور فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الفرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التي نصبت في الشرع على القضايا احمد روحي

اعلم ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه والامر الخارج عنه اما مساو له او اعم منه او اخص منه او مباين له فالثلاثة الاول اي العارض لذاته والعارض لجزئه والعارض لامر خارج المساوي له تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في الذات والمستند الى ما في الذات مستند الى الذات في الجملة واما الثالث فلان المساوي مستند الى الذات والعارض مستند الى المساوي والمستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فيكون العارض ايضا مستندا الى الذات والثلاثة الاخيرة التي احدها العارض للخارج الاعم كالحرارة العارضة للحيوان من حيث كونه جسما بواسطة الحركة التي هي اعم من الحيوان وثانيها العارض للخارج الاخص كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب التي هي اخص من الانسان وثالثها العارض للخارج المباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار التي هي مباين للماء تسمى اعراضا غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض احمد روحي

رجل عدل ان ... المجاز عند ... كى
وعند الخطيب لا ... الى ... الحقيقة
بل بواسطة بينهما

~~لتعلم ان موضوع علم [illegible] علم الفقه~~

اعلم ان موضوع اصول الفقه لما كان اخص من مطلق الموضوع والعلم بالخاص
موقوف على العلم بالعام قدم المص تعريف مطلق الموضوع حتى يحصل به معرفة موضوع اصول الفقه
فقال موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول الخارج
وبالذاتية ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالتكلم اللاحق للانسان
بواسطة ذاته وحقيقته التي هي الحيوان الناطق او لجزئه كالادراك اللاحق للانسان بواسطة
جزئه الناطق المساوي له او لامر خارج عنه مساو له كالضحك اللاحق للانسان
بواسطة التعجب الخارج عنه المساوي له انتهى

حد اوسط اكبره اصغره دهنده خبر تنفع
وخارجده علة اولور ... دور
~~اكبر ... د خارجا علة ... ملزمه~~
اكبره اوسط يا ... دهنده علة اولور
خارجده اولمزسه انى در

فلأن الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع
كما قال ابو علي سينا في الشفا ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث و
التربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امور تخيلية والمقدار المطلق
الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على
لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها
للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل الى البال اقاموا انواع
موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي
تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلأن الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد
والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين
في الوضعية والاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا
يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها
لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط
لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار
اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ
في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلأن
تعددهما على اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم وان تعدد
الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها

اذالم

اذا لم يرجع الى الامور وجد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد
بهذا التحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على المتأمل
المنصف وبالبحث عن التعمق متصفا ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين
الفائدة فقال فائدته (اي الاصول) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها
على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية
ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى
لاستلزام الاستكمال بالغير لان فاعليته تصح ان تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا
فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال
بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنياوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل
ببيان جهات دلالات الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث
والامكان للعالم وببيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو
اجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة عن الادلة
التفصيلية فالغرض اي اذا كان بحث الاصولي عن احوال الادلة والاحكام اخص المقصود
اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية والاوجه
لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة
والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان
احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان

ان الدليل اما وحي او غيره والوحي متلو فالكتاب او لا فالسنة وغير الوحي ان كان
قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب
او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري عمل باحدى الاربعة
والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما
يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة
وكبار التابعين بشهرة الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث
وهو اي المقصد الاول الذي في الادلة مترتب على اربعة اركان لبيان احوال
الادلة الاربعة الركن الاول في بيان حال الكتاب قدم لشرفه وافتقار الباقي
اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي
المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا
وهو الجزء فاحتيج الى تخصيص صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر
بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر
قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل
ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه
لمن لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم
من ابين

من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز
هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف
تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق
غرض الاصوليين وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا تجري
عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني و
يدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث الاصولي من احوال الكتاب والسنة وغيرها
ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو هاهنا
قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك
والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك
من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض
الاسماء من كلمات القرآن اية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص
ون كما صرح في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح
البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا
ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت

على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقه لا الاصول ومما يدل على صحة ما قررنا
ان الامام شمس الائمة السرخسي بعدما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان
ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما
دون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن
حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات
قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام
الثاني في المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الملك العلام
هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل
وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا
كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة كيف
لا يكون لمعنى وانما هو على حرف واحد فمكتوب ومقلوب والعبرة في التسمية
بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان
المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله جبرائيل عليه السلام على رسولنا عم خرج به النظم
المنزل على غيره المنقول عنه تواترا جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات
الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة
ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات
وله اي للكتاب مباحث خاصة غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة بينه

ويجي

ويجي السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة
او الآحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه
اصل سائر الادلة والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل تواترا علم
انه ليس قرآنا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر
شرط في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا قيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في
جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القراءات السبع منها
ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها
ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة ومن قبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم
ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم يكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن
غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدائع وظاهره
مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط
فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يتعلق بكونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما
الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين
فالشاذ اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء
نقل بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطى على البناء المجهول له حكم القرآن من اكفار جاحده
وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادته الحكم القطعي ونحو
ذلك وان جاز العمل بمشهوره اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد

لانه لا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا لكتاب فالحق به فان غير الخبر الواحد كذلك
لا يخلو وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته
فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا
مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص
وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة
الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك و
الشافعي رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح
العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر
لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام ليس بحجة والعبرة بكلام هو غيرها واجيب
بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال
وهو ان القران لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قران لاكفرت احدى
الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع اوائل
السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي القرانية مما كونه
قرانا ضروري والا فالقول به اثبات القرانية لما علم عدم كونه قرانا ضروريا وكلاهما
مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار
اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو
في اعتقاد الخصم بقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى

يعلم به

الواقع في

يعلم به صاحبها مانعا في بسملة اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم في
اوائل السور احتراز عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض اية بالاتفاق حتى يكون جاحده
تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح من الطرفين اي طرفي الشافعية
والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرانيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور
من قدمائهم انه ليس بقران الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي
حنيفة انه اية فذة من القران انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب
ان الاكفار وانما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج
ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مانعا عند
الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة
الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها من لادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا التحقيق
ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة
وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى
حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير
وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما
فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من تمسك بها وانما عند الخصم فمن

فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئاً ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند
كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر واما الابحاث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي اربع اي الكتاب
ههنا اسم للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا الكلام
بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئاً منها لا يلائم غرض الاصولي
ولا المجموع النظم والمعنى لان كونه عربياً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر
ليس صفة للمجموع وايضاً الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار
افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول الشارح انه اسم للنظم والمعنى
جميعاً فلدفع التوهم الناشئ من ظاهر قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه
ايضاً قلنا نعم الا انه يشعر بعدم كون المعنى ركناً اصلياً فلا يلائم غرض ابي حنيفة
والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم في
القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعني النظم
المنزل المنقول عليه مع كونه جامعاً كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم الاول ان اذا
لم يعتبر النظم خلفه وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم
المنقول فجعل النظم معتبراً تقديراً وان لم يكن تحقيقاً او الثاني قوله يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن

الحدود

الحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب
رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان
نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح ولهذا النظم الدال
على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيماً يعم
نظمه ويجمع ثمره اما الاول فلعموم المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطة
الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ
الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم الدلالة اي كونه بحيث يفهم
منه المعنى ثم الاستعمال ثم فهم المعنى فللفظ بتلك العبارات الاربع اربعة اقسام
بحث احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال
النظم مطلقاً بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام صح صح صح
وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال
الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم
وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب ذكره اما الاول
فلوجود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد
الاقسام تعرضاً للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضاً
لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع
فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلاً من تلك الاقسام الاربعة ينقسم

للاربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثاني فانه منحصر كما سياتي التقسيم الاول حاصل
باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع
والباقي متفرع عليه وهو اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص
وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام
وان كان موضوعا لكثير بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل المأول
لا لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف
الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من
المشترك الذي يترجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما
اذا قيل العرف في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل
بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض المجتمع في الرحم لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة
في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع
اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا
وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد
لا ينافي ذلك وبالكثرة ما يقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا وبكون الافراد غير
محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام الجموع
ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى قدمه على التقسيم

التقسيم

ط بوضع كثير فهو المشترك وانكان موضوعا
لكثير غير محصور بوضع صح

الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال
فما يتعلق به يجب ان يتقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من جهتهما
وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح
واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ تتضح بالتقابل
الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سيبين في موضعها ان شاء
الله تعالى نعم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه
الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان
قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه
مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ فيه
اي المعنى وهو اي الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع
له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر
فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به اي اللفظ عليه اي المعنى وهو
ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال
بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم
لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء
وما ذكر وجه ضبطه بقلة الانتشار وسهولة الاستقراء فان قيل من حق الاقسام

ط فاما ان يحتمل التاويل والتخصيص
اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه
صح



التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل
تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات
لا سيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم
تارة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما **وبعدها** اى بعد
هذه الاقسام امور **ليس** بقسم اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفى **تشمل**
الكل اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول **معرفة ماخذها**
اى معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص
فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لعله جعله في نظر الاصولي مع كونه
مستقصى في المطولات **والثاني معرفة معانيها** اى حقايقها الشرعية وحدودها الا ...
الاصطلاحية **والثالث معرفة ترتيبها** اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض
والرابع معرفة احكامها اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو
ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين
وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى السبعمائة وثمانية وستين وذلك لان
اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها تختص بالمركب
وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال والاثنى عشر كلها
بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام
الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه

معتبرة



١٢
٤
٤٨
١١٢
٤
٧٦٨

معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي
كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين

مطلب الخاص

اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام **فلفظ وضع** خرج به الالفاظ الغير الموضوعة
وان دلت **على معنى واحد** حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به
المشترك دون العام **على الانفراد** اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا
فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر
فينطبق الحد على المحدود **وهو** اى ذلك المعنى في الاصل قيد به لان التعيين والنوعية
والجنسية لا يتاتى في الفعل والحرف **عين** اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان
معناه جزئي حقيقي **او** ذلك المعنى **نوع** ان اشترك بين الافراد في الجملة كرجل ومائة
اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع **او** ذلك المعنى **جنس** ان كثر
شيوعه بالنسبة الى النوع **كانسان** فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على
اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه
المناسب للخاص كما لا يخفى **وحكمه** اى اثر الخاص الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو **قطع**
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية **يفيد**
مدلوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل وسياتي تمام توضيحه
او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لا ينافي
حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او

قوله [illegible] وضع

فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته
انما يكون بتوحد الوضع وتعدده اذ ليس الافراد
بالواحد ما الاخر لدو ذكر طرولا تنكراة العام في
حينئذ انه عام بتعدد الوضع بيكون معناه واحدا
فان قيل فرضع صاحب التنقيح باه لا من العام
واسماء العدد والمشترك موضوعا للكثير قلت
بعض يكون العام موضوعا للكثير و موضوعا لا ه
مشترك فيه وحدانه الكثير و معنى كونه اسماء
العدد موضوعا لكونه موضوعا كل واحد
من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات
[illegible] موضوعا له في العام
في [illegible] اسماء العدد ونفسه
المشترك [illegible] صرح به في التلويح
فليتأمل [illegible]

[illegible]

الخلع طلاق بائن وعند الشافعي فسخ فلا ينتقص ع
الطلاق حتى لو خلعها ثلث مرات لا يثبت الحرمة ب
للزوج الاول من غير تحليل [illegible] وعندنا لا
يحل لزوج الاول الا بزوج اخر

او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما
بط لان الخاص يحتمل فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة الزائل فان قيل الخاص قد يكون
مبهماً يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهماً وانما الابهام
بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان
يفرع عليه فروعاً فقال ولذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعاً جعل الخلع طلاقاً لا فسخاً
فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر افتدائها
بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باي طريق كان يفيد مدلوله قطعاً لكونه خاصاً
فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي لان فيه ابطال العمل الخاص فاذا ظهر كونه
من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بسط ولذا ايضاً صح طلاق
المختلعة اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق
الذي يكون صريحاً بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ان
لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا
على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيما تقرير
فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذكر الفعل فكان
هذا بيان النوعية اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا
بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع
فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع عملاً بموجب الفاء في تعليق الفاء باول الكلام

بجعل

بجعل الخلع فسخاً وذكره اعتراضاً كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو
التعقيب ولذا ايضاً وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر في المفوضة
بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر
لها الا التي زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلاً للخلاف لفساد نكاحها عند
الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول
عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعاً على امتناع الابتغاء وهو العقد
الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما
عدل عن تقرير فخر الاسلام وهو تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة
ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء
ورد مطلقاً عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضاً لانكم قيدتم وجوب مهر
المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال
هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقاً بالمال فيقتضي هذا ان لا يكون الابتغاء
المنفك عن المال صحيحاً الا ان يكون صحيحاً وموجباً الثبوت ما نفي او سكت عنه والجواب
عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضاً اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل
المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سياتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد

وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب يتحقق قبلا بالعقد وانما المقيد به تقريره في الذمة وهو
غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما
يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التي
نحن فيها على ما حملنا عليه ولذا ايضا بطل تاويل القروء جمع القرء بفتح القاف
وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل موجب خاص وهو
الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع
فيه الطلاق محسوب عنده فينقض العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينقض العدد
عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو
اولت بالحيض اذ يجب عليها حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد
كما يبطل بالنقص يبطل بالزيادة قلنا انما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة
وجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون
وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في الثلثة يدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القروء فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرع
اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال وبحلية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق

القرء حيض بثلاث حيض كوامل فان قيل ... ثلث حيض وبعضا

مطلب تحلية الزوج الثاني

واحدا

واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل الا بزوال الا بثلث تطليقات
اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره
محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم
مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم
فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر
الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية
عن المحرمات ولو سلم انها تنبه لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون
هادما لما دونها والحاصل ان ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل
رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية
الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث
العسيلة روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلعم ان رفاعة طلقني ثلاثا
فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبه تتهمه
بالعنة فقال النبي عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال النبي عليه السلام
لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط الوطء
في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام
جعل عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى

وبه

اي زبلة بالشدة صلدا

اي العنين

عدم العقود فاذا انتهى ثبت العود الا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت
بالسبب السابق فيستند الى الاتفاق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث
وباشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما
واثبات خساسة فيهما لانه عم ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته
وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا تحقق حقية
اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت الحط فقال ويهدمه اي يهدم الزوج
الثاني حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته
كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق
الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فح يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع
فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار
ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما
انتهت مالية من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل
العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل
به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني شرطا في حلتها
بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله
فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به

على الكتاب

١٧

على الكتاب والحاصل ان التشبث لنا على مطلوبنا باشارة حديث اللعن والخصم عناه بعبارته
على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا يجتمع تنكح متعلق بجميع ما سبق اما ان المحللية و
الهدم ليا به فظاهر مما سبق واما اشتراط دخوله ليسرح فعلى تقدير ان يكون النكاح في الاية
بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها الاسم والطئة لا الواطئ كما اختاره
القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى
من ارتكاب مجازيته لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد
لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا
يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف
الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق
هذا البحث على هذا التحرير من عون الله تعالى الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه
المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة اموال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله تعالى
فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فاني
يكون ابطال عصمة اموال عملا به فقلنا وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص معروف
به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد
وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن
ضرورته تحول العصمة اليه تعالى وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي رح ان كان بهذا الاحتجاج
فدفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما

عطف على بمعنى العقد

اي قول المتأخرين

اي الضمان

قطعت عينه اذا اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص
جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للموجبية هو القطع فجعل انتفاء منه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان
اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان الاستفادة منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالبحث
والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والحق
ان تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل فصل ومنه الامر اي من
الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف
ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب
كن على ما هو المختار فيكون متقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ قيد
احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي باستعمال ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة
الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يقل
يطلب به لئلا يفهم منه ما من شأنه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد
والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي جزما خرج به
الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي بوضعه حال من ضمير به
اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار
عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلبه على وجه عد

لطلب

الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول
الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه
ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته
من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعلل
عليه ههنا الوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة
فلا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ
وان اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد الامر
على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل على
سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم
والساهي والمبلغ والحاكي ولا شيء منها يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ
المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ
الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية
عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل انه علم جنس للامر في لغة العرب
المراد به ما يكون مشتقا من مصدر الاشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر

من لغة العرب كفعل يفعل لكل بني للمفعول من الفعلين وتخصيص مراده اى المراد بالامر
بمعنى امر ... وهو اى ذلك المراد هو الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما
الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر اما تركا للواجب ليلحق بها الوعيد التهديد واما الحديث فقوله عم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره بصيغة متعلق بيختص اى بعض الصيغة على ذلك
المراد بحيث لا يفهم منه الندب والاباحة وغيرهما خاصة به اى بذلك المراد يعني يكون المراد
مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم منها غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه
واشار الى الاول بقوله للنص وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك
الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع يعني
الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون
بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها
بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني المستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس
او المعنى صحيح بالذات فان المولى يعد عنده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب
واستدل على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وضع العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ
اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال

والاستقبال

والاستقبال وهو انما يكون باختصاصه فيه حتى لا يفهم من غيره ايضا لم يكن هو ايجابه
بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة هنا فلا يعدل ثم
فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى
فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل
هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا ومعنى حتى يكون
المندوب مامورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر
وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور
ايجاب وامر
الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب
عن الاول انه انما يتم على راى من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه
بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب
اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان
مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة
تسمى امرا عند النحاة في اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة
وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي
وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه لو كان مامورا به
اى المندوب لا مامور به
لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امري فالمفروض مندوبا يكون والجواب ان
السواك مندوب وليس بمامور به لقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك

وايضا المندوب لا مشقة فيه والمأمور به مشقة بالحديث ولعل ان الامام فخر الاسلام وان
لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه قرر في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار
الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض الشافعية
بها ندبا اى الصيغة المطلقة عن القرائن الثابتة بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة
وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي لتمسك لانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان
جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض
اصحاب مالك لتمسك لانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجبها
ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية لتمسك لانها تستعمل في معان كثيرة بعضها
حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي
وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط
او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان
الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى
اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو ثبت بعد الحظر اى التحريم ولو للوصل
متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في
موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي
والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فاذا حللتم فاصطادوا فان

الاصطياد

الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد به الابتغاء كما قيل البيع والتجارة
وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في
غيرها الا انتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى واحل الله
البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع
لان الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم
الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب
لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة
مع عدم الحظر والمختار كما عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين
الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الدلالة انما هي في الامر المطلق والوارد بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب
والوجوب زيادة لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب
قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات
بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة
وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الوارد بعد الحظر
قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصورة واشار الى فرع الاختصاص
الثاني بقوله ولا يكون الفعل اى فعل الرسول عليه السلام سوى فعل الطبع والزلة
والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن خيران و

والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر
حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى
فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكر والاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها
على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر
على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل
بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تع وامرهم شورى
بينهم فتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون
ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب بناء
على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي والجواب ان وجوب المتابعة مستفيد بقوله ع م صلوا لا بفعله واختار الامدى
كونه مشتركا معنويا واجيب فقال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص
والفعل لا انه مشترك ولا انه مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول قوله احداث خارق
للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند
الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة
في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده الادلة من النظر فيها
كما سيظهر ان شاء الله تع فقيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة
ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه

مجازا

مجاز الصيغة التي تمثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون
صلوة والصوم مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في الامر لا الصيغة اقول الجواب
عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي
اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون
الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا
حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على
ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى ام ر
على ما صرح به الشراح ولذا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان
الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة ان اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز لانهما
غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه
عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه
يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك
اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به
ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة
واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في
الفعل مع الحرج في الترك والثابت في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان

المراد بقوله افعل ما يكون مشتقا
على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع او ما يدل
على طلب فعل ساكن الاخر اعلم ان الامر
اعني المركب من حروف ا م ر يطلق على
صفة افعل صادرة عن القائل على سبيل
الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى
المصدر فيمكن تطبيق التعريف المذكور
على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المصدر اولى
لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من التلفظ ثم اعلم
ان لفظ الامر اي ا م ر اسم وله مسمى وهو
صيغة افعل ولها مسمى وهو الوجوب
فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص
ثم اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى
لا المعنى به كالمرادف نحو الانسان والبشر
وقد يكون على العكس كالمشترك نحو العين
وقد يكون الاختصاص من الجانبين
كما في قوله ويختص المراد من الامر
وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة
لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب
الا من هذه الصيغة نقل من ابن ملك

ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر
على الفعل اذ لاخلاف بين الحنفي وبين الشا
في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان
الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا
فعند الشافعي يطلق على الفعل ويجب اتباعه
لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله
لان الموصوف بالرشد هو الفعل لا القول
وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني
اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله
موجب للنهي عن الوصال هذا اشارة

في الاعم في الجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من شاهير
طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه يبان انه الجواب عن الاول انه لا
مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة
قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة
بل في جواز الفعل الذي هو جزء منهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة
الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا
آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع
اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة انها تدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة
الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل
على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب والاباحة بالامر والضرورة في حمل
كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد يجب الحقيقة
فغير مفيد او المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب وجوب الفعل جزما
في الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في طلب
جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا لان

لفظ

بمعناه
لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل
والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز
الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد
يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون
معنى صيغة الامر في الندب والاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمنع ان
يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي
في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال
فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتامل واما
اذا اريد بصيغة الامر الوجوب فنسخ ذلك الامر الوجوب حتى يبقى الجواز عند الشافعي
لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا مجاز
في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة
الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال فيهما
فرع فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على
اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه
عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او
خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه

التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة
واما عمومه فشموله افراده فيما لا زمان في مثل صلوا او صوموا لامتناع ايقاع الافراد
في زمان ويعتبر فان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة او اكثر
الشرع مما يلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم
ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر
من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف
باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان
التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو
من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال عم
يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الى قال لو فهم ما سال لانا نقول علم انه لا حرج
في الدين وان حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه
ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بسببه كالصلوة
والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سببه مما لا يتكرر وهو البيت والوقت
شرط لادائه الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه
طلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل
ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل

ان

٢٥

ان يقدر للمصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه الثالث
وهو مذهب بعض اصحابنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فقيد الامر
بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم
من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض
بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا وجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما
ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف
الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة
كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر عللها
لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات ويؤيد ذلك بان الشارع لو قال ان كان زانيا
فارجمه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر
المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة
هو الوقت ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره و
انما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن
تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب
الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر
متوجها في اول الوقت في الصوم واخره في الصلوة فيتكرر الوقت بتكرر توجه الامر

ويتكرر وجوب الاداء وبيان لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى والرابع وهو مذهب
عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق بشرط او قيد بوصف
او لا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل وهو ادنى ما يعتد به مثلا التعيين ويحتمل كله
اي كل الجنس بدليل وهو النية لكونه كمال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله
له مصدرا لا يحتمل العدد محضا كما لا يصح في طلاق الحرة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك
لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد والثلاثة حقيقة لتعينه تحقيقا او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى و
ههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فمم كيف وقد
اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى
انه ليس بمثنى ولا جمع فنسلم ولكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا
للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لانه المراد بالاحتمال ليس
مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع
للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص
اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع
على العدد فان المفرد المعرف بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد
لا بمعنى مجموع الافراد فلئن زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المط اذ لا نعني باحتمال
الامر العموم والتكرار ونحوه الا ان يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون

ذلك

ذلك الفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين
احدهما عن الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين
وصم ثلثة ايام او كل يوم او نحو ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ ولهذا قال اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل
لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس
المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه يخالف اجماع اهل العربية بل انه
يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه
من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على الزيد
منه صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا
زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير لا
تبديل ولما ذكرنا يتبين عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق
عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالامر في عدم
اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له كل اسم فاعل دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا
عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة
للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في اية السرقة فان المصدر الثابت

بلفظ السارق، الم يحتمل العدد اريد بها المرة والاحتمال ههنا للواحد الاعتباري اعنى
كل السرقات التي يوجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند
الموت وذلك بطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او
اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود
فاقطعوا ايمانهما اذ القراآت يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة
فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا جدا
مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم
يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا انه لا
يحمل في مثل هذه الصورة وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلق
به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء، وقد يراد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج
مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان
فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب المغني لان التعلق بالنهار داخل
في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبني على الظاهر كالامر بالزكوة
ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا وا
كثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء
في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب
الشافعي والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك

مطلب مطلق الامر

حيث

٢٧

حيث ذم ابليس لعنه الله تعالى على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما
توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين
اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا
نودي من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فا
فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف
جمهور المتلبسين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم
يوجد فيه ولا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة
هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق
للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بجواز ان يكون الاول
بيان تقرير والاخران بيان تغيير واجيب عن بيان التغيير بانه لو كان كذلك لبقي على
اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد
الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم
لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف
بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور
عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما في الحج
انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سيأتي

بيانه وكونه ابتدائيا اما بهذا الوفاق على ان الامر المطلق المتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر
كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل لتقييده بالوقت كما ذهب اليه الامام
شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين
اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر
باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي
الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد
الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى
على القدر المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت
للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع
قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى
من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره وسبب لنفس الوجوب
لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطابات كما سياتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة
فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم
دخوله فيه ولا تاثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى
سببيته لها ان الموجب الحقيقي هو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة

مطلب مقيد الامر

المؤدى من الصلوة وهي الهيئة الحاصلة من الاركان
المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجه من العدم
الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت
شرح فيه
تلويح

شكر النعمة

شكر النعمة الموجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب الله الاحكام على امور ظاهرة مناسبة
تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا
الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا
يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس يؤثر فيه ولكنا يؤثر
فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا هو حادث فلا اشكال قوله ولمنافاة الظرفية
للسببية علة لقوله قلنا قدمت عليه اي لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببية
للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت
تقتضي الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني
فان قيل المحاط غير السبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزم اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف
ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا
لما وجب على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاتفاق ولا آخره على التعيين
والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب
واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول ان لم يتعين للسببية
لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده
ولو لم يكن سببا لما صح ولانتفائها في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا
هو اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول
ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية

فان المقارنة تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن الاول الصلوة باول جزء من الوقت صح عندهم
لا عندنا الوجوب بتقديم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم
الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة
شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي
يليه الشروع والا اي ان لم يله الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك
الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من
خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع
ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى الجزء
متعلق بتنتقل يسع ما بعده اي بعد ذلك الجزء التحرية منصوب بمفعول يسع وانما اقتصر
الانتقال على هذا الجزء ليتاتي الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره الى المذهب
هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سياتي اي
توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا
فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه
انما يؤدي اليه لو كان المطلوب ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء
غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجوب القدرة على الاداء فوجود القدرة

على الاداء

على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الاسباب
والآلات فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان
العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان
تضييق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا
فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه
بتاديته فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية المكلف للاداء
ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي في ذلك الجزء من الوقت
حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليهم القضاء ويعتبر زوالها اي زوال الاهلية
فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت
بان جن او ارتد العياذ بالله تعالى او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له اي لزفر في الاول
فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب
القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وفي
خلاف للشافعي في الثاني وكذا في الاول على قول ودليله على دليل زفر واما وجه المخالفة
في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب
وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب

لسلامة الآلة الآلة التي يتوصل بها الى المطلوب
ولا يخفى ان بهذا الوقت لا سلامة له صح

اعلم ان وقف الشمس عن غروبها بعد غروبها وان كان بعيدا لكنه ممكن عقلا
وقد وقع لسليمان عم على ما روي انه عم جلس يوما على كرسيه بعدما
صلى الظهر فعرض عليه الصافنات الجياد واشتغل بها حتى غربت
الشمس ففاته صلوة العصر او ورد كان له في ذلك الوقت
وذلك الفوت وان لم يكن ذنبا لكونه بالنسيان ولم يعلم احد به
منه لكنه اغتم بحيث اشتغل تلك الخيل عن ذكر ربه فامر بردها
واهلكها بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق و
والاعناق فلما اهلكها تقربا الى الله تعالى وطلبا لمرضاته وقهرا
للنفس بمنعها عن حظها مع كون تلك الخيل احب الاموال اليه اكرمه الله تعالى
برد الشمس ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد وسخر له بدلا عن الخيل
ريحا غدوها شهر ورواحها شهر تجري بامره رخاء حيث اصاب
فزاد المعونة وذهب المؤنة
احمد رومی

في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع
تقرر الوجوب في الذمة فانه اي يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين
ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء الاول
او الجزء الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اي على اتصال الشروع
بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت
ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه
ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصفا تقرر فيه
السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتفرع عليها
اي كمال الواجب ونقصانه التادية اي تادية الواجب كاملا ونقصا يعني ان ما وجب كاملا لا
يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضى تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى العصر في الوقت الناقص من الا
الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن
الشروع فيكون السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه الا من التشبه بعبادة الشمس فان
عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فانه يجب
يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها اي لا يقضي غيره ايضا فيه فاندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب فيه هو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء
في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر

الصحيح

الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب
الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل
الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه
اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فان طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل
الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر بدا به في وقت الاحمرار
بالغروب تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى
ناقصا لا يفسد عصر بدا به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدا به
في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر
الشافعي لم يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع بالقياس اي بسبب قياسه
الفجر على الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من
الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب
الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب عن دليل الشافعي الاول الفجر على العصر قياس مع
الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع اي قبيله لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما
التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني
ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا
في الكراهية وفي الغروب خروجا عنها والثاني اي حديث ابي هريرة رضي قبل النهي عن
الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض ما فهم من

من قولنا ويشبهها النادرة ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالممدود اى بالعصر المشروع
فيه فى اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته
اتفاقا ورد هذا النقض بان الفساد المبنى على مثله اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل
بمقارنة الغروب ومثله الفساد الحاصل بالاحمرار اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت
بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتيان بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهية وهو معنى اللزوم
عفو جزائه بخلاف الفساد الطارى على الكمال كما فى الفجر فان جميع اجزائه وقته كامل لا
فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى واقول هذا
الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر
الواجب كاملا المؤدى ناقصا وقيل فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان
السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه بل كل اى كل جزء من الوقت سبب لكل اى كل جزء
من الصلوة يلاقيه فالجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد
بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا
ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرء عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى
ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من قولنا
ويشبهها النادرة ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل فى الجزء الاخير من وقت العصر
كمن اسلم فيه مثلا لا يقضى اى العصر ناقصا اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد بانه اى عدم

قضائه

قضائه ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعنى انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب
المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليس مما
وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا
نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا فى سببيته
فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية الآتى الانتقال الى الكل يعنى ان البحث المذكور
فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيها باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت
ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على
الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا والجزء الاول متعين لعدم المزاحم
ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه
شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب الاداء تفصيل المجمل
الواقع فى ذيل السابع من قوله فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء
ما ذا وازالة لتردده فى ذلك فسببه الخطاب اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل
فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام
القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء
المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص
بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل
بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة و

ولا يلزم منها الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب باول [illegible] الوقت وجوبًا موسعًا وهو مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة
خلافا لما يقول [illegible] من الشافعية ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الآخر قضاءً
والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل
يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة
الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة و
التخيير كان الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره
كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب
لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله
حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره
ولهذا قلت المتوجه عندنا اي آخر وقت يسع ذلك الآخر من الوقت الفرض ولا يزيد
عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب
اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه
فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل
يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه
ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء

يتوهم

يتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم يتوهم حدوث الانتباه صرح
به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على
ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكمه اي حكم هذا القسم المقيد بالوقت اشتراط التعيين
في النية فان الوقت لما كان متسعًا شرع فيه غيرها وجب تعيينه فلا بد من تعيينه ليمتاز
عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما
ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض و
تقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعًا مشكل اللهم الا ان
يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق
الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال
فمم فان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردًا في وقت الاحمرار
وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت
او وسطه فاكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله
ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت
اذا ضاق يكون معيارًا فينبغي ان ينتفي صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان
فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عنده

الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل
ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض
كالحال عادة او التقصير بالنظر الى العرف فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط
التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون
تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين اى عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اى لا بالقول حتى
لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع
لم يعين جزء بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع
المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال
بالامر فى ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير
فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود
فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن
صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول
محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول من
الموقت شرع فى الثانى فقال واما ذلك الوقت معيارا له اى للمؤدى لانه قدر به حتى
ان زاد بازدياده والمعيار انتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء
بالمعيار وشرطا لادائه لما سبق فى الظرف وسببا لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر
من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى

فمن

ط
من قبل هو ظرف للمؤدى وشرط للاداء
وسبب لنفس الوجوب تمت

٢٣

فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول شعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها
لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها
وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار
ما لا يخفى على اولى الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب
الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فنظرا الى
تمسكات واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه
شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضير فى بقاء
بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه لظاهر الاية اى قوله
اعنى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من
دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها
شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اى لسببية الشهر مطلقا جاز
النية للصوم فى الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها
لامتناع تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اى من صار
مجنونا فى الليلة الاولى منه وامتد جنونه الى العيد فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب
على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان
سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب يلزم جواز اداء الصوم
فى الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجب الصوم ليلا اى فى الليل

ط
فلو كان السبب اليوم لما وجب القضاء
لانه يقتضى سبق الوجوب الذمة صح

كآخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل
ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم تجز
فيه بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا
جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم
سبب لصوم والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد يتوهم
الفرق بينه وبين الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين للسببية من غير
اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في
الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اي حكم هذا القسم
نفي صحة الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراطه اي التعيين في
النية خلاف الشافعي وان وجب اصل النية خلاف لزفر وسيأتي بيان خلاف كل منهما
فيؤدي تفريع على النفي والعدم اي فحين يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق
الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم
القضاء او النذر او الكفارة او النفل الا في مسافر ينوي واجبا آخر استثناء من قوله
والخطاء في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل
يقع عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص
بالفطر رفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص

صار

صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب
بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر
لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات
والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان
فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى
هذين الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه
وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف
رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه
الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى ان الفرق بين المسافر والمريض على قول
ابي حنيفة فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل
يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان
وقيل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام
وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
قال زفر تعيينه يغني عن النية يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه
حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على
قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة
كل النصاب الى فقير بلا نية قلنا في جوابه فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل

جبرًا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك
الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجانا عن تصدقت وهو عين
النية وقال الشافعي رفع الجبر الذي اعتبرتم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضًا
عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد
لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا في جوابه على طريق القول
بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق
في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه
قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج
الى التعيين بالنية ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر
اذ الخطاء لبطلان اطلاق يعني ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل
وما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجب اي التعيين
من الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية
فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادًا
ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتاخرة لانتفاء الاسناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور
الا به والاسناد ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في
الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاسناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية
كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة

فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل توضيح

الصوم

الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصلت في وقت لا تحصل في اخر قبله
كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء قلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في
الزمان المتقدم بطريق الاسناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرًا
كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئًا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرًا
وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه غير الاسناد الذي نفيناه وهو اي التقدير
والمراد النية التقديرية كاف في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره
باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجد النية في الاكثر يعتد بوجودها فيه ايضا فيصح لوجود
النية التقديرية والا فسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت
شرع في الثالث منه فقال واما ذلك ظرف له اي للمؤدى وشرط لادائه لا بمعنى امتناع
تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته
اي فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب ادائه كمعين اي كذلك الوقت
كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي الوجوب فبالنذر قال في
شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما اوجبه الانسان مضافا الى الوقت كالزكوة
وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب
ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرًا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب

مطلب النوع الثالث

الاداء

قوله متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا ولا ندبا وللخفاء انه لا يفهم اصلاً
من المتن بل فهم منه تعلقه للثلثة وقد اعترض به فيما ياتي من قوله والندب
والوجوب زيادة فافهم مع ان بعض اصحاب الشافعي قال انها للندب بعد
الحظر كالامر بطلب الرزق وكسب معيشة بعد الانصراف عن الجمعة
كما في قوله تع وابتغوا من فضل الله خير ومن هذا قال سعيد بن جبير
اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء والالم تشتره قوله وقوله تع و
ابتغوا من فضل الله هذا ومتعلق من قوله فاذا حللتم الاية من الشواهد
لامن الامثلة حتى يقال انها لا يثبت القاعدة الكلية قال الامام السرخسي هذا
الامر للايجاب على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة
هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تع فاذا قضيت الصلوة الاية قوله
لعاد الامر الى موضوعه اى على الوجوب بانقلاب المنفعة الى المضرة لانهم يا غمو
ويبقا فبوت على الترك عند المداينة والاشهاد قال الله تعالى اذا تداينتم بدين
الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم وانما حمل الامر في هذه الاية على
عدم الوجوب لانه ورد للارشاد الى ما هو لا نفع فلا يصير حقا علينا

بعد ما شرع حقا لنا مفتاح الاصول

قوله قلنا الامر اراد ان الامر بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب كالامر
بقتل شخص كان حرام القتل بالاسلام او بعقد الذمة بارتكابه سبب موجب للقتل
كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل بغير حق وكالامر بالحدود بسبب
جنايات بعد ما كان الايذاء محظورا قوله ولا يكون الا اراد انه اذا نقل عن النبي عم
فعله فاما كان بطبع كالاكل والشرب او بشهوة كاللذات او بالخصوصية كوجوب
الضحى والسواك والتهجد وتزويج الزيادة على الاربع ذلك فلا ايجاب اجماعا و
ان كان من بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تع
فاقطعوا ايديهما والا بتيمم الى المرفقين فانه بيان لقوله تع فامسحوا بوجوهكم
وايديكم يجب علينا اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول امر
النبي عم بهذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال بعضهم نعم والاكثر لا وهو
المختار مفتاح الاصول فالجمهور على ان لفظ حقيقة في الندب لان المندوب طاعة
ولان اهل اللغة منطبقون
اما ايجاب والى امر ندب
والطاعة فعل المامور به وهذا لا ينافي في كون صيغة الامر مجاز فيها لان الامر
على ان الامر ينقسم الى
مجاز في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر
للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله تلويح

بالوقت المعين له فاذا عجل كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اى حكم هذا النوع جواز
التقديم اى تقديم الاداء عليه اى الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه
عليه ان الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار له
للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من الوقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته — مطلب هذا شروع فى بيان النوع الرابع
لكامل وسبب له اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق كيوم معين نذر فيه الصوم او
الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر
ويلحق به اى بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق
وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفى النفل لمعياريته لا نفى واجب آخر لان التعيين بولاية
الناذر يؤثر فى حقه لا بعد والحق الشارع كمن سلم يريد القطع الصلوة وعليه
سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية
اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء فى
الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع
نية قبل الزوال كما فى رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع فى النوع الخامس — مطلب هذا شروع فى النوع الخامس
كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار
للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه
ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء وحكمه وجوب تبييت النية
وتعيينها اما وجوب النية فلكونها عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع

الاصل

الاصل فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينقلب واما وجوب التعيين
فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه ايضا انه
لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم هو الصحيح لما روى
عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج واما ذلك الوقت مشكل فى الزيادة والمساواة — مطلب هذا شروع فى النوع السادس
هذا شروع فى النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول — اى بيان ذلك الاشكال فى وقت الحج
بالنسبة الى سنة فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا ولهذا كالنهار للصوم و
تشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا يوسع مع التاثيم بالموت بعد التاخير فلا يكون
كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت
الاشكال وحكمه الصحة فى العمر ولو بعد السنين نظرا الى الجهة الظرفية والاثم بالتفويت
نظرا الى الجهة المعيارية ولما اورد انه لما تضيق عنده لم يجز التاخير كما قال ابو يوسف يعنى
ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التاخير
كما قال محمد يعنى ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت فى العام الثانى والحكمان
متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام
القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير اى حكم باثم من اخره عن العام
الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك
وان قال بالاداء بعده اى وان اعترف بكون الحج الآتى بعد العام الاول اداء نظرا

الى جهة الظرفية فان قيل لم ما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة
وجاز ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الثاني في العام القابل قضاء
كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم
يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة
الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في صوم رمضان الثاني وان
بلغ والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما يأتي وليس ههنا جهة
اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية
ومحمد رجح الظرفية نظرا الى الظاهر الحال لا انه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه
اي التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التاخير
عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته
بعد التمكن في السنة الاولى يأثم وقيل ان لم يمت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت
قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل
فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد انه اذا
مات قبل ان يحج فان كان فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد
معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ماذهب اليه محمد

مسح

[margin, rotated:] ... [illegible]

من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة
مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اي في قول صاحب الكشف
اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام في
المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر
فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلا كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها
كيف وقد قال صاحب الهداية لا يغير وان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد
بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا
اي ولصحة في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام
ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل
يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يجب يكون سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام
يكون سفيها والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل
نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية يؤدى اي الحج
بالاتفاق بل ويؤدى بدونها اي بدون النية اصلا كمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صفة
من اغمي عليه الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني
ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه الوصف اي
وصف العبادة عندك كالاصل في كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذ
لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحج فلم يوجد نية اخرى

للعرض لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها

الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي ما اعظم امر الحج استحسن فيه الحج عن التطوع

صيانة له والاتفاق عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له

لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد

من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهود

المذكور في الكتب بان الحج ينافي العبادة لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها لا

بالضرورة ضعيف لان الحجر عنه انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا الى اصلها فان ارادوا بمنافي

الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه وان ارادوا المنافاة لوصف

العبادة اعني النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود وفي الاطلاق دلالة التعيين

جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين حتى

النفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض التصريح ولا

يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا

لا الدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله وبدونها الخ

يعني انا لا نسلم ان النية غير معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والعوام

عندنا شرط كالوضوء للصلاة فصح بفعل الغير بالامر دلالة فان عقد الرفقة انما يكون

ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم

بذلك فالاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما

بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق حح

لوامرهم

مطلب والمأمور به نوعان

لوامرهم بذلك نصا وهو الذي من الاختيار كاف في شرط العبادة كالوضوء غيره والمأمور به

لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخره البحث عن مباحث المطلق

والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان

بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا

بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند البعض يختصان بالعبادات الموقتة

ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان

الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت حيث قيل وهو اي الاداء تسليم

عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا للوجوب للاداء على التعيين

ولا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك

مما يسلم بعين وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا

نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر

هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان

يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه احداثه

والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم

لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب

التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام

وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب

واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول
الزيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية
من غير ان يكون مختار الحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا
بل يكون واجبا ومامورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو
تسليم مثله اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب
العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء
وانتفاء الحرج عنه من عنده اي عند المسلم فيه به احتراز عن صرف دراهم الغير الى دينه
وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان
كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه او قضائه ومقدورا له ويستعمل كل منهما اي
من الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واكثرها في
تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقولك نويت اداء
ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء ان عقل المثل قيد به لان
القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال
على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان

في

في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض والغائب لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن
محل النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك
بالامر السابق فلما لم يتحقق لان النزاع في حق الحائض بالامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل
قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بنفس الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راي بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية
عبارة وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفائت
عرفت قربة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ
اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان
المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سببا تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما
التفويت الا النص وقد نقل عنهم يجعلون سببه صح صح
سياتي قلنا في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين مما عقل
ما في قضاء الصوم المكتوب وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب
في الذمة بعد خروج الوقت اما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما في الصلوة فقوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه

دلالتها على بقاء الوجوب اما الاية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام
اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان الضمير في نسيها او في فليصلها اذا ذكرها
ووقتها راجع الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه كونها معقولا ان الواجب اذا ثبت
في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا
الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل للشروع من جنسه الى
ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز
لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا يسمى
قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب و
المقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان قيس بهما اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين
النظاير من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد
منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها موجب قضاء بها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في
رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات مثل ايضا في ثالثة فلا ثمرة على هذه الرواية
في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب
قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما
من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت
بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء

وجوب

وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء لو وجب
بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء
الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه
بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم
المقصود بالاعتكاف لا فرض مستبدا اذ نذر الاعتكاف في رمضان متعلق بالقضاء الراجع
الى الاعتكاف فصامه اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير
واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف
وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه
زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم
حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين
ان وجوب القضاء مع سقوط وجوبه صوما مقصودا او شرف الوقت احوط من وجوبه مع
شرف الوقت لان سقوطه بوجوبه صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة
شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع
ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال
الاصلي لا لوجوبه اي القضاء بآخر اي سبب آخر غير سبب الاداء كما توهم المخالفون انه وجب

تقسيم الاداء والقضاء

بالنفوت الجاري مجرى النص ونحوه الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى الاداء المحض والاداء الذي يشبه القضاء
والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول
ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل
والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء
اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبا كانت او سنة او مكملة
قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا
يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية
وغيره ويجيء انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة
هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق العباد
كذا حال الاقسام الاتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من
حقوق العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار
الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او
طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه الاداء
واما غير محض بل يشبه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم
فاته الباقي بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه

يقضي

يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه
قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان
اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه
المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات
حتى يجبر المرأة على قبول تفريع على كونه اداء وقوله ويعتقه اي ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو
اي الرجل المشتري لا هي اي المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء
محضا لاعتقه والقضاء اما قضاء محض معقول اي بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون
مثلا صورة ومعنى كالصوم اي كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال
من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اي اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر
بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان
يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا
التقسيم في الذمة وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت
في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
الا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول
كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة
لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل

مطلب القضاء

وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول بمعنى انه لا
يدرك بعقولنا الا ان يكون مما يرده المعقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز
التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء للصوم
ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي
وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء ولخذ الباقي المال او صالحوا
عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص فقد شرع احد
المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة
الى الفناء ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان
يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمية مالك مبتذل وهو صفة القدرة
والمال مملوك مبتذل وهو صفة العجز بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول
فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسبب مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص
ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت
في الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفائها بينه وبين المال فتأمل وما ورد
على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن
بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها
اي الفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس
عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية

طعام

والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا
والمشهور في التمثيل والبيان صح صح

العجز ولا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا
لان فيه اشكالين احدهما صح

طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز عند عدم اللبس وبعضده قراءة حفصة لا يطيقونه
باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا بذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان
مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس
لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه
بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه
والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد
في الزيادات تجزئه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كما انه لا يجزيها
كايجاب التصدق اي ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين اي عين
الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغني فانه ليس اعتبار
الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق
بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية
فينبغي ان يكون شكرها بها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال
الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي
الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في باب العبادة
لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في
الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك

والسبيل اليه اي القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان
قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن
اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه
تكليف العاجز قلنا الصوم وجب على المطيق وغيره بالنظر الى الحال اول الاية ثم نقل عنه
الى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخليفة تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية
في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه
بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف
عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز لوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت
كما سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس
بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم
عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى
القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى
في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه
من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم
الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم
ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجب القضاء بمثل غير معقول الا
بالنص او دلالة فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم

فيما اذا عفا احد الاولياء

والمنفعة

والثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها
والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت
الحاجة وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار
بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا
للمال المتقوم فلا يقتضي الا بنص او دلالة وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا
ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل
لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن قاتل القاتل لولي القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا
استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية
ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض بل
شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو
راكع فان خاف الفوات يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء
لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع
وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك
الامام في الركوع فقد ادركها واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه لان من تزوج امراة على
عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا
يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر
مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها فلا تبدله اي للمامور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال

لجهالة بيان

مطلب ... انما ...

كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملايما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل
ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المامور به متعلق المدح عاجلا فى الدنيا
ومتعلق الثواب آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح
والثواب فان هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اى الحسن بهذا المعنى موجب الامر
اى اثره الثابت به فالفعل أمر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به اى بالحسن والموجب
له الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعى ومنا اى من الحنفية
من وافقهم اى الاشاعرة فى هذا الراى وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اى الامر بمعنى انه ثابت
قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم
بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون
بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع فى الحكم بل الشرع مبين له
للحسن فى البعض الذى لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وما
فى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير
من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل فى ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب
معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس
بصحيح لان الايجاب على الصبى يخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات وقيل
القائل صاحب الميزان ان مدلوله اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا

بل فى المفهوم اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان
موجبه اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل فى غيره اى غير المفهوم
كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة فى المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اى سواء كان فى المفهوم او غيره لحكمة الآمر فانه تعالى
حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان واعلم ان
افادة ما ذكر ههنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع
فيه فى غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال والحاكم
اى الجانب
بالحسن هو الشرع كما هو راى الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو
يعرفه اى الحسن فى بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا قوله بلا كسب
لحسن الصدق النافع او به كحسن الكذب النافع ويعرفه فى بعض آخر بعده اى بعد السمع
كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبيح ايضا وانما تركنا
القبيح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المامور به وقد علم حكم القبيح منه واما ما
فسيأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى فالمامور به اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا
لا موجبه فالمامور به اما حسن لحسن فى نفسه اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته
سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد
بالمعنى فى قول الجمهور ان الحسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا لامر آخر حتى يحتاج الى التكلف ان ركب
صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف

ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة ومن صح صح

وهو التزام ما فيه كلفة وفي اختباره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعني وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار
بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجوراً الثانية ان التكليف بالسعي في حصوله
كما في التصديق فانه كيف وانفعال لا اختيار في حصوله بتفريع ورود الامر به كالتصديق
في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست كوي دانستن
وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح
للمقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض
يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الايمان ثم لا يخفى انه لا يحتمل
سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا
اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق او يقبله اي سقوط
التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي
ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على تبدله لكن تركه متمكنه من غير عذر يدل على
فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا والتمكن
عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام
مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر
الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق
من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اي الصلوة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله

لاحقيقة

لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدمها كالاقرار حال الاختيار ولا وجوداً
الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو
مجموع من روحه وجسده فتحتاج لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس
الشكر الحمد لا عمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثاني بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار
كالصبي وتسقط هو اي الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن الحسن في نفسه لكن لا حقيقة
بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن
مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي
اعدى اعداء الانسان زجراً لها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة
في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة
السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف
الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان
كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بالنسبة
اليها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح في الاضطراري
والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة
والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة
البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه

وقدمت من اقاويلهم في الاختلاف التي اختلفوا فيها ما هو الارجح
من غيره واخرت غيره اي غير الارجح الا اثبات لما نفاه عن المؤخر
من الارجحية المستلزمة لهما مرجوحيته بالنسبة الى ما قدمه فكانه قيل
واخرت المرجوح بالنسبة الى ما قدمته شرح آخر

وقدمت من اقاويلهم بيان في قوله ما هو الارجح وهو مفعول لقوله
قدمت واخرت غيره اي غير ما هو الارجح ولم اقدمه في جميع الاحوال
والاوقات الا ان قيدته اي ما هو الارجح بما اي بقيد يفيد الترجيح
وهذا استثناء من اعم الاحوال والاوقات والمعنى قدمت المرجوح على
ما هو الارجح حال تقييدي او وقته اياه بقيد يفيد الترجيح فرائد

واخرت غيره اي غير الارجح
الا استثناء من قوله غيره [illegible]
ان قيدته الضمير راجع الى غيره بما
يفيد الترجيح نحو قوله والصحيح
والمختار وعليه الفتوى فان الارجح
حينئذ ما هو المقيد به لا المقدم
داماد

من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة
بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسايط هذه الامور دون الشهوة
والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة
والشهوة والشرف ليس كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط
بين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليتامل وحكمه اي حكم
الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض ما يسقطه
اي المامور به الحسن
مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احترازا عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء
والسعي فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سياتي فان قيل المراد بالثابت فقط ان كان
اي سقوط اداء الصوم لا القضاء
ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد سقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت
بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض
ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط
بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب الادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق
الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر الجزء كما سبق
في مباحث المقيد بالوقت واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس المامور به
من غير احتياج الى فعل اخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد
وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث

وعلى

وعلى الكافر قبيحة وانما حسنة لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن
في غيره شبيه بالاول اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه
هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لا حاجة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها اي الحسن لحسن في غيره
اي الحسن لحسن في نفسه اي من الصوم والزكوة والحج
في حكم العدم بخلافها ثمه او لا يتادى ذلك الغير بها اي بنفس المامور به بل يحتاج الى
فعل اخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا
تتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما وحكمه
اي حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة وسقوطه به اي سقوط
وجوبه بسقوط ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد عنهم وان بقي مع الباغي
ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء
ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه
او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن
في نفسه لاقتضاء الكمال اي كمال الامر وهو المطلق الكمال اي كمال حسن المامور به ثم التكليف
اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته
ذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره بعد ما كان عاصيا

مطلب ثم التكليف بما لا يطاق جائز

اجماعًا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع
منعقد على عدم وقوع التكليف به والتتبع ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة
به والرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او
عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اي طلب تحقيق الفعل و
الاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المامور مطلقا محال
اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط
قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب
بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين حرج
وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر
انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له اي للمامور
من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب
والآلات المفسرة بما يتمكن المامور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج
بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب وهي اي القدرة الميسرة بما ذكر
شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اي الاداء قبلها اي قبل القدرة الميسرة كحج الفقير
والزكوة قبل الحول فلو كانت شرط الاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اي
الوجوب بنفسه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج
والقدرة ثمه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه

قلنا

قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما
يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تلازم التكليف مطلقا بل حال التوجه
اي القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج
غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير تعب
يسير زائد وهو اي هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا
وجب لنفسه او لغيره ولذا اي لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم زفر الاداء في
الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف
بما لا يطاق قلنا في جوابه انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء
من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع
في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او
نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه
حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزوم خلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلف
خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء ونحو بل الحنث ههنا وجود القدرة
بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا
القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس
مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس الوجوب فما يكون سببا
لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبري

[illegible]

كما سبق فيكون صلاح الثاني ايضا ضعيفا خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت
الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب الثاني
فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع
التكليف بدون شرط وهو باطل فليتأمل والنوع الثاني اقصاه اى اعلى ما ذكر من القدرة
ويسمى هذا النوع الميسرة لحصول اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت
في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اى بقاء النوع
الثاني شرط لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي
الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر ادائها بعد مضي سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء
وثانيا بان لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت
احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر
وبقاؤها يسر آخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور
في ذلك لانه ما فوت اي فوات الزكوة هذا الحق على احد ملكا ولا يدا بل بطل حقه ملكا ويدا وانما حق
الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله جعل هذا المحل
ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحر
ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير
اختيار الارش حتى يهلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب

ولذلك مع اختياره محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها والمالك مخير في السائمة ليؤديها عن محل آخر فلا يضمن كذا في الكافي والمبسوط منه

بطريق

مطلب التمكن من الاداء

بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا
وانما يصير اليسر عسيرا او بالعكس بدون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ
المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء او الاقتدار عليه
يستغني عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة
الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم
يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون
شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى
العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فشرط دوامها
نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلم هذا
اشتراط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس
اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولهذا اى ولاجل ذلك الاستغناء قيل القائل
فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اى بقاء القدرة للقضاء بدليل ان في النفس الآخر من العمر يلزمه
تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها فظاهر انه ليس بقادر على تداركها
ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول
على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق
الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم
انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له

ايتاء الخمس من المائتين وايتاء واحد من الاربعين سهل في اليسر صح

بقوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي ولحد منها ما وجب بالقدرة الميسرة
التي بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم
يغير الواجب من العسر الى اليسر لان لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل
والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي فان
قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض
النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي
واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ
القدرة على اداء العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذاك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه
الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل
الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود
الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عشر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف
العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس
الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان
الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف
الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما ما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان الغالب التمكن

برها

بها اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم
القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان
اعتباره ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة
الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة
ما يفضل عنها او ملك نصابا في ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس
لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة
وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف في ان
الامر للمكلف بان يامر غيره بشيء سواء كان بلفظ آمر او بالصيغة هل هو امر
لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة
لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا
تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك
لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل
امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا
ثمة دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي المامور به
على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمامور به على وجهه وكما
امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ
لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا

بعد ما اتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن الاتى به كل المامور به والمفروض
خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما كان ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو
لم يخرج عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل
لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي
المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا جاز على
ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك
وصف او مجاور واما الامتثال به فلا يكون الا باتيان جميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل
المامور به وسقوط التكليف زايد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي وهو الحسن كما سبق و
وانما يدل على وجه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان مطلق الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة
وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه
ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مامور به مع كونه مكروها قلنا
المامور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التاخير الى وقت يكون العبادة
فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المامور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى
في الطائف وهو الحدث ولا امر يجب ايضا ويزول جوازه اي المامور به بنسخ وجوبه
لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب
وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء

الخاص

الخاص لا يوجب انتفاء الجواز العام وتمامه يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه
قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء
فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجوده
اي المامور به ليست شرطا لصحة الامر بلا خلاف وان طلب الآمر امتثال المامور به شرط صيرورة
الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على
ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر في
بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول
بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف وان كان
في الامر الاعم من امر الله تعالى وغيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره
بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان
الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه
والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول
بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة
الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف
باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا
على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا
بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء

والابذاء لتكون زاجرة عن الـ[illegible] بها البيقين المؤمنين واعتقادا اى يؤمرون ايضا
بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد
لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب الاداء العبادات
فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ
ديار ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اى من العبادات واليه ذهب
القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين والاخلاف فى
عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو
لتعذيبهم بتركها اى يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله
ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه
بالاتفاق هو الصحيح لا ما ذهب العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها
لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به
لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين
فيكون اهلا للاداء ومنه اى من الخاص النهى وهو لفظ طلب به الكف اى من حيث انه كف
وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا الكف

مطلب النهى وهو طلب به الكف

جزئيا

١٥

جزئيا خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس منهيا عنه حقيقة لان موجب النهى
وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا الاية والامر للوجوب كما سبق والخلاف
فى انه حقيقة فى التحريم فقط او فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف
فى الامر بوضعه حال من ضمير به اى ملتبس ذلك اللفظ بوضعه له اى لطلب الكف
خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة
النهى وهو اى النهى يوجب دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب
والنكرة فى سياق النفى تعم الا الدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن الصلوة والصوم
قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق ويقتضى القبيح لا بمعنى
كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم الطبع كالمرارة
وبالجملة كل ما يستوجب الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المنهى عنه متعلق الذم عاجلا فى الدنيا و
متعلق العقاب آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تعالى الذم
والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختياره لفظ يقتضى على يوجب
اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لا ان النهى يوجب القبح
كما هو راى الاشعرى والاقوال السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها
بعدما عرفت فهو اى اذا كان القبح مقتضى النهى لا موجبه فالقبح اما لعينه اى عين المنهى عنه

مطلب ان القبح اما لعينه او لغيره

سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة اي نسبة ال
داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات تقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل
الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعًا
اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود
السمع كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول او لعينه شرعًا لعدم المحلية او الاهلية
او نحو ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة
والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبيح لعينه وضعًا كان او شرعًا البطلان اي عدم المشروعية
باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سياتي
واما ذلك القبيح لغيره اي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفًا لازما للمنهي عنه لا يتصور
انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع
وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كصوم الايام
المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به وصفًا
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه
عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب او لا كقطع الطريق
لانه لا يصدق على السفر كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة

الواجب

الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد
بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والنهي المطلق عن القرينة الدالة
على القبح لعينه او غيره عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعًا في الشرع حقيقة لحكم
مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي
وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيًا كالظلم فان
قبحه مركوز في العقول ورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع في الوصف يعني في
صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني قبيح لعينه في ان كلا
منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي قبيح لغيره وهو
تضييع النسب واقراف الماء لا المجاور عطف على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة
كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي
الحائض فان الدليل يدل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به
الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر كالدخول في غير حال الحيض واحصان الرجم
ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعًا
في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اول الثاني يعني قبحا لغيره وصفًا
فيصح المنهي عنه باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيًا يمنع جا بان النهي
على اصله كما سياتي ان شاء الله تعالى قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي

الاول يعني القبح لعينه فيبطل النهي عنه ح لاقتضاء الكمال اي كمال النهي فان المطلق ينصرف الى
الكامل الكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه
ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق والتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان
يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح ههنا اي في النهي
يبطل المقتضى وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه اي بخلاف المقتضي ثمه اي في
الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو
اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلا بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه
فيثاب باختياره بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجوب شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يقتضي
لانه مجاز عن النفي ثمه والعبرة بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان المعنى الشرعي
وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما يناسبه من الحس والعقل والشرع
مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي
عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر
ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور
الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه
قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق
وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد

الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى الامكان صح

ممتنعا بيان

بوجوب

بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر
وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا اجيب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب
عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل
والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفار
والصلوة في المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما
فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة فقبح المفاد بقوله فيما اي فيقتضي النهي
في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي عين المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول
يقتضي المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام
الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء
في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب
الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة
منصوب ايضا على المفعولية في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاور المنهي عنه لا وصفا
لازما له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل
بالمكان المغصوب فيكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية
والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز
بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فتقل الحيز جزء ماهيتهما

وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز جزء في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في
الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون
المامور به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب
بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه
الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكاني
بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا انما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن
مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى رب المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه
لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجه الصحيح ويقتضي النهي
في الصورة المذكورة التي تدل القرينة على ان النهي لقبحه الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك
القبح وصفا لازما غير شرط لا البطلان خلافا للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان
الاصل في المنهي عنه لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة على ما
اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح
باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي منحصرة على ما اذا دل الدليل على القبح لعينه او جزئه
واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة
الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان

بالوصف

بالوصف الخارجي واذا الحكم بها ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا
باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او
مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان ويفسد الربوا فانه فضل
خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو
خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول
عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف
او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها
ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة
ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم
المال المتقوم في احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل
البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن
حيث الاضافة الى المفطرات تكون عبادة متحققة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب
والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة
الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة
الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا

واذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي التمادي تقرب للمعصية

ولا يصلح للقضاء ايضا اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا كما سبق

ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب

بقوله وصح النذر به اي بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة

وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على

نفسه ونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة

الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية

بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها

دونه اي ادنى منه رتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه

معيارا له وجودا ومذكورا في محله تعلقا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط

فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم

لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم

في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان

يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة في تلك الاوقات لا تصلح له اي للقضاء نظرا الى جهة

نقصانها في نفسها والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما

اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان لان النقصان الناشي من المكان يمكن

زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشي من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى مما

في

66

في الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة به اي بالشروع في المغصوبة وتصلح ايضا له اي للقضاء لان

النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا وانما لم يدخل تحت

الامر فعواته لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القاطعة

فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المامور به بنقصانه

فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي

بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا تذنيب شبه تعقيب مباحث الامر والنهي

بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر

لكونه تتمة لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطريق آخر واعلم انهم اختلفوا في ان

كلا من الامر بالشئ والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا

رحمهم الله ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده

اي ضد ذلك الشئ ان فوت ذلك الضد المقصود به اي بالامر سواء كان له ضد واحد

يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان

المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض

او لا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا اي ان

لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر

بالقيام في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود

لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام

مامورا به

نزوما بان يعيد حرم القعود فيه فتكرر الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب
والنهي عنه اي عن الشيء يستلزم وجوب ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك
الضد المقصود به اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه يعني عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب
الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اي وان لم يفوت
عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهي عن
لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اي اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود
بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء
والازار سنة لا وجوبا ولا يستلزمها اي ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح و
المنار لجواز ان يكون للضد حرمة او اباحة فان الزنا منهي عنه وعدم اللواطة الذي هو
ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان
المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل
يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ومنه اي ومن الخاص المطلق اختلف في
كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من
المحققين وهو الشائع في جنسه يعني انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام
المعارف بلا شمول اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام ولا تعيين
اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد
وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة

وغيرها

وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وحكمهما اي المطلق والمقيد ان يجري كل على حاله اي
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد
فان اختلف الحكم فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على
تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات نحو
اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول يعني المطلق على الثاني يعني المقيد عند
اختلاف الحكم الا في صورة التلازم وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت
ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق و
التقييد في السبب ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة
الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر وان كان الثاني يحمل
المطلق على المقيد بالاتفاق وكقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام
متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على الثاني
عند اتحاده اي الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم دون
السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست
بمطلق الشافعي يحمل المطلق على المقيد في اتحاده اي في صورة اتحاد الحكم مطلقا اي سواء اختلف

مطلب العام

لحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم لان الناطق بالقيد الذي هو المقيد اولى من
الساكت عن القيد الذي هو المطلق قلنا في جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية عند التعارض
ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل
بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة
وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث
الخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم
من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده
في محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق
مسميات خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اي لم يوجد في اللفظ
ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
الحد على المحدود وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم العام من حيث هو عام
فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم
بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند الجمهور العلماء
اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام
من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لاحتجاج
اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى
عنها

٥٧

عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى
فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من حيث وجه وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين
وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم راجح ونقل ابي بكر رضي الله عنه قوله عليه السلام الائمة
من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم
ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن
فان الناقلين لم ينقلوا النص عن الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا يخص تفريع
على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظني سواء كان قياسا
او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا اشترطنا اتصاله
بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب
اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال اي في التخصيص يعني قصر العام على بعض
متناولاته سواء كان بكلام مستقل او لا محتمل لانه شايع في العام يعني انه لا يخلو عن
التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى صار قولنا ما من
عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهره يحتمل ان يكون
مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال ينافي القطع الذي
ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اي بالظني ابتداء لان التخصيص عنده تبيين لا تغيير
كما يأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش
عن الدليل اي ليس مستندا اليه ولا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور

لا يصلح ان يكون دليلاً على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص فان اختلفا
نوعي على ايجابه الحكم قطعاً عندنا وظناً عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكماً مخالفاً لحكم العام
تعارضا اي يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافاً للشافعي لان العام
الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ يخصصه اي الخاص العام ان قارنه
في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث وينسخه اي الخاص العام
في قدر ما تناوله ان تراخى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول
نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الآية والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية
وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية على راي ابن مسعود رضي فان قوله واولات الاحمال
متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخاً له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها و
فائدة كونه ناسخاً لا مخصصاً ان العام حينئذ يكون قطعياً في الباقي لا كالعام المخصوص
منه البعض فانه ظني في الباقي كما يجيء سياتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي
لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الرافع يجب ان يكون موصولاً وعمل الناسخ
بطريق التبديل والرفع والمبدل الدافع يجب ان يكون متراخياً توضيحه ان المخصص بيان
ان الافراد التي يتناولها العام ظاهراً غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى
لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان
الافراد الداخلة في الحكم ايضاً الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم
تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص

من الكتاب

من الكتاب القطعي بعد خصه وسياتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في
المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تغيير
لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم
فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بياناً واذا تاخر لم يكن بياناً
بل يكون نسخاً وقال الشافعي يكون بياناً سواء كان متصلاً بالعموم او منفصلاً عنه
وانما ينبني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعاً كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت
خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولاً
ومفصولاً وعندنا لما كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون مغيراً
لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم
العام الذي لم يدخله خصوص وينسخ الخاص به اي بالعام ان تقوم الخاص على العام هذا كله
ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام للخاص لا تاخر احدهما عن الآخر
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال الشافعي يخص العام به
اي الخاص مطلقاً اي سواء تقدم او تاخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اي
اتفاق اهل العرف على ان اندارج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احداً بعد قوله اضرب
زيداً واذا خص العام بكلام احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص
ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء

بلقيس

فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير
قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس والمعاينة فلا اشكال وبمعنى العادة نحو لا نأكل كل
رأس فيقع على المتعارف وان كان مستعملا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه
غير مراد لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد وبمعنى تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل
مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها
وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل
كل منها مخصصا بلا توقفة يبنى المتراخي وغيره بناء في قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا
لا يتصور التراخي فيما هو العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد
على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل احترازا عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل
البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان
معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة
المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار
الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يتبين المراد موصولا احترازا
عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به
ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما
يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزام كونه القياس

ناسخا

ناسخا كما سيأتي يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخصص بنوع على كونه
ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يغير بالظني وقد سبق ان هذا التخصيص
تغيير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله يشبه الاستثناء والنسخ
في المجهول يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه دفع وبيان عدم الدخول
تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله
وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين
ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان
متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته
الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط
الاحتجاج به كالاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل
دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله وصحة التعليل في
المعلوم يعني ان المخصص اذا كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم
يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت
فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي
قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت
بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل

عن تعريف العموم حيث قالوا وان كان معلوماً فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في
النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله
فوقع الشك والشك لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون
بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع
عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعياً سواء كان المخصوص معلوماً او مجهولاً
اعتباراً بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولاً يسقط
بنفسه وان كان معلوماً لا يصح تعليله لاستلزام كون القياس ناسخاً فعلى التقديرين
يكون العام في الباقي قطعياً والتخصيص مثله فيكون حكمه كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوماً
كان المخصوص او مجهولاً كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولاً فظاهر واما اذا كان
معلوماً فالظاهر ان يكون معللاً لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي
مجهولاً وقيل بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلاً منهما لبيان انه
لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبل والمستثنى منه حجة
قطعية والثاني ~~شبه الاستثناء المجهول فقط~~ في الباقي فكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص
فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول ونحن
اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول صحة التعليل في المعلوم وبهما العام في الباقي

بعد

بعد الاخراج لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضاً حقيقة مطلقاً
لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله
للافراد المخصوصة كما تناوله اولاً اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه
حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق او
الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلافي مبتداء اذ اكثر مشترطي الاستغراق
ايضاً على انه حقيقة وهو المختار عند الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازاً كلام لا معنى له
فان الحقيقة ما يكون مستعملاً في موضوعه والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضوعه واذا
كان صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر من ذلك
فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال
فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة فاذا كان حقيقة بهذه الصيغة للكل فاذا اريد به
البعض كان مجازاً قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض
بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما
ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازاً باعتبار جهتين ضعيف لان
ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازاً **الفاظ العموم** اعلم ان الفاظ العموم
قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء

كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء، والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ

مستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا

القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد حيث يثبت الحكم لها اي يثبت لدخولها في المجموع

كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول

بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن

فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق

بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة

وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار هنالك كما سياتي ان شاء الله تعالى

الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا يفيد العموم حيث لا عهد خارجيا

فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء

الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم

على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على

وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا

في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك

ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار

منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر احد فحل محل الاجماع

وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون

لم

لم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او لم علم نحو كسوت زيدا الا راسه او مثناه الا يده نحو

صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم

واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم

باعتبارها يصح الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء

زيد وايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم

ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لو

لا المنع فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد

ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد

بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه واصلا لا ما هو

من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا

ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي

يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الافراد حيث يثبت للاحاد انما يثبت

لانه دخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم

اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد

اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او

القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد

ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة الاستثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني

نفي بيان

القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا
الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
ويخصص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع
فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى الاثنين
وقيل الى الواحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام
فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه
يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان
وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان
ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان
الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الا
الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل قلبين الثالث
قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عم
والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا

والوصية

والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت
بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق
اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه
لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع
وضمايره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة
وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا و
حجبا او في اصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما و
ارتفاع ما كان منهيا في الاسلام من سافر وحده او اثنين بناء على غلبة الكفار
او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال
النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات
غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول
من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق
حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القراين بحسب العرف والاستعمال
واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة
من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد
الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الوهط

بانه لما كان موضوعاً لما دون العشرة ينبغى ان لا يكون مستغرق الافراد الغير المتناهية
وقولهم اى قول المشايخ بخلاه باللام يعنى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تمسكاً بوقوعه
فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهى تشمل الواحد فصاعداً وكقولهم
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى العهد والاستغراق
فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد الا
ان ينوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق
خبر وقولهم بل كونه مجازاً عن الجنس فى صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا
قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو
سلب العموم لا لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام
او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فان لم يوجد
معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفى الماهية كما فى قولنا الانسان
حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء وما فى معناه كالجمع
الذى يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة ويخص كل من المفرد
وما فى معناه الى الواحد لانه ادناه اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية

اى الواقعة

اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فح يكون عمومها عقلياً لا
وضعياً قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم
منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الاحاد
فى المفرد وعن الجمع الجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فيكون عمومها عقلياً
ضرورياً بمعنى انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء فى ذلك فان
قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد قلنا
لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى فان
قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازاً فانه ايضا موضوع بالوضع
النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم
منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول
ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
ذلك الاسم وكل جمع عرف او الاضافة فهو بجميع تلك المسميات صح
لجمع من مسمياته وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة

عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى متعينه
انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع
جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة
بحالها وسمي مجازا لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رايت الاسود من حيث
قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له
حقيقة نحو لا اضرب رجلا وحكما اي اذا وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري
والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو
ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك
كذا فالخاص والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص
اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها
لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة اي
اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة يقتضي الاتحاد بين مدلول
الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين
المدلولين لانه الاصل والموجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة
معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين
التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى

انما

انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد ومن فانها
موضوعة لذوات من يعقل وعامة لكنهم غير معتبرة في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع
كما في جمع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاء في فله درهم ان جاء
زيد وان جاء عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة
فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة
البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض
مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى المعنى لتعددهم معنى وافرد
اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام
جمع من المسميات ولذا اي ولكون من الشرطية عامة قطعا سوى اي ابو يوسف ومحمد
بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم
حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة
الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض
ولذا ايضا راعاه اي راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما
في الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتق بعضهم الا واحدا

هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من الشرطية
وان كانت للعموم قطعا الا ان من موضوع للتبعيض حقيقة فيه لما تقرر في موضعه
فلا يكون حقيقة في غيره رفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتدا
الغاية اي الاصول على مبدا المسافة لان المبدا في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض
ففي صورة اضافة المشية الى العام يعني من وهي الصورة الاولى يترجح العموم فصرفت
كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة
المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت يعتبر الخصوص معه اي مع العموم فيتناول بعضا عاما
وذلك في ان يتناولهم الا واحدا وانما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى
ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله
وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان ويخصص
اي يكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم اذا لحقه لفظا اولا قال في السير الكبير اذا
قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان
الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يترجح معنى الخصوص
فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة وما لكن في انها اذا كانت شرطية
او استفهامية عام قطعا الا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا الحقها
اولا لكنه اي ما الصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام
وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم

فان قيل

نقول ما زيد فيقال في جواب الكبير او العالم
ابن ملك

فان قيل نفي قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران يجب ان يقرا جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في
قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر يدل على ان المراد ما تيسر
بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا او يتناول اي ما ومن المذكر
والمؤنث وان عاد اليهما ضمير اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من
دخل داري فهو حر على عتق الجوارى الداخلات ويستعار احدهما للاخر اما استعارة من
لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها والارض
يعمها اي العقلاء وغيرهم واين وحيث لتعميم الامكنة قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال
الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامراته انت طالق اين شئت او حيث شئت
يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اي لتعميمها ولهذا لو
قال انت طالق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اي للدلالة على شمول
الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر والمعرف المجموع واجزاء المفرد
المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف
الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن
ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب
ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال حيث يقال كل
رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعمها صريحا وتعم الافعال ضمنا اي في ضمن الاسماء
حتى لو قال كل امراة اتزوجها كذا فطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرارا فطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب
اي فهي طالق
العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت
امراة فكذا فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة ه ه ه

وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما بهذا متفرع على كونها عامة
ابن ملك

٦٥

والنفي عن التنكير ... المعرف ه ه ه

ط
الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما
في حديث ذي اليدين وقوله كل لم
اصنع فان كل فيهما لعموم الافراد
مثلا

ط
... تطلق
... تزوج امراة ... في الاولى دون الثانية

في كل مرة ونصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان علي كل درهم بل منه
درهم قال في الكافي من استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد
في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى
والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما
لا يعرف منتهاه يراد به ادناه واما قال مما يجري فيه التنازع كالبيع والاجارة والاقرار
ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امراة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل
يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوايل البيوع وتخصيص كلمة كل الحصر لفظ
اولا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب
فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير وهو معنى الاول
السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل
اول بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل
اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا الواحد منهم شيء كما سبق وجميع للشمول على
سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص
واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد هاهنا اشكال وهو ان جميعا لو كان
للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا في المفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة

بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا للاول
جماعة تدخل بعدهم

والحال

والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله
وهو اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا لهم مجاز على
حقيقة اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى
الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول
اولا بل هو مستعار لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا
يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجميع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة
ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم
فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب
النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون
نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام
كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا او كان مستقلا
لكن كان جوابا قطعا نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم
انما هو للزنى قطعا او كان جوابا ظاهرا الجواب نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي
ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل اغتسل الليلة عن الجنابة فلا حنث في الاول بالتغدي

التغدي بالدال المهملة صباح وقته يعني
طعام ديرلر التغذي هر وقته يعني
طعامه ديرلر كمك
من الاستاد

لامعه ولا ان الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند ف رح فانه عممه عملا بعموم
اللفظ قلنا خصصه دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد وان كان
الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عم
لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله
عليه السلام حين راى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم
فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل مبتدءا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا
وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية
وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما
هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم تمسكهم بالعمومات الواردة في حوادث
واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وان قال انتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عقيب الجواب صدق
ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه حكاية
الفعل المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما
الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض
والنفل والاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول

بعوم

بعوم المشترك والاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر بجمعهما في وقت
الاولى والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على
صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتامل في وجوهه فلن ترجح البعض من تلك
الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح بل يثبت التساوي بينهما فالبعض من تلك
الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اي على البعض الثابت بفعله نظيره
صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ
يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار
فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه بخلاف الحكاية مرتبط بقوله
حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره
العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا
للاكثرين لان العدل الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ
وجهة دلالته على المعنى المراد لا ينقله اي الفعل عاما اي بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه
بعمومه فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر
لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم
ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل
العموم ككلام الاتفاق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور نحو المسلمين
وفعلوا يختص بهم اي الذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث

٦٧

يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور اصالة والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً
اما اولاً فلغلبة الاستعمال كما دخل في ادخلوا الباب سجداً نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا
حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال
هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعاً والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول
ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفاً عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد
عرفاً عند الاختلاط فممنوع واما ثانياً فلشاركتهن اياهم في نحو احكام الصوم و
الصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي
ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاشتراك فيما لا يشاركهن
يحتاج اليه وذا اولى دليل على التناول لولاه والجمع المذكور بعلامة الاناث نحو
المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلاً اذ لا وجه للتبعية ههنا ففي قول
المستامن امنوني على بني وله الفريقان اي البنون والبنات يتناولهما اي الفريقين
الامان لتناول اللفظ اياهما معاً لا في بناتي اي لا يتناولهما الامان في قول امنوني
على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ عن مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال
واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة
الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعاً اصطلاحياً لما اشترك فيه المعاني فما اي لفظ وضع
اي عين للدلالة على معنى بنفسه وضعاً كثيراً المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين
ايضاً لمعنيين فصاعداً فخرج المفرد اي الاسماء المنفردة المعاني عاماً كان او خاصاً

وهو

[لان المجاز يحتاج الى القرينة ولعدم ... والاشتراك يحتاج الى القرينتين]

[مطلب المشترك]

وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه يختص بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما
مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف للتأمل ليترجح
المعنى المراد من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه بكون المشترك
مجملاً لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح
احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنيين فصاعداً فقال
ولا عموم له خلافاً لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد
بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد
منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنعم على مولاك ولو
كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي طهرت وحاضت
بخلاف ثلثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل حقيقة مطلقاً وقيل
مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على
امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما

[ثم فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز]

[ان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجوز في المفرد]

وامّا باستعماله في كلٍّ منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجيء انه مح

مطلب الجمع المنكر

بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معاً وضعاً
يلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير مراد وهو محال وامّا مجازاً فلان المعاني في كل
من المعنيين بطريق المجاز امّا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على
انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين
الحقيقة والمجاز وامّا استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق **وامّا**
الجمع المنكر فما وضع وضعاً واحداً خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به
الخاص بلا شمول خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع
القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقاً عرفاً كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه
غير ما وضع له اصلاً حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملهما
لفظ الجمع لما فرغ عن اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال **وامّا**

مطلب الظاهر

والظهور دون الوضوح استفاد من تعريف النص بازدياد الظهور الخ

الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به
المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور بسماع صيغته اي بمجرد
سماعها سواء كان مسوقاً له او لا اي ان المعتبر في النص كونه مسوقاً للمراد سواء احتمل التخصيص
او التأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم
عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود ومتباينة
بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على راي المتقدمين وامّا المتأخرون فالمشهور بينهم
انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً فيه

وفي النص

وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال
النسخ وفي المحكم عدمه ايضاً وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانّما الخلاف في
ايجابه العلم ايضاً فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان
الاحتمال وان كان بعيداً قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال الانشاء عن الدليل كما
في العلوم العادية ولذا قلنا يقيناً قيل والحق ان كلاً من الظاهر والنص قد يفيد القطع
وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان

مع قطع النظر عن دليل الخارج

اراد انه على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق
لان من يقول افادة القطع انّما يقول بانهما من حيث هما هما يفيد الذكا في الخاص والعام
لا مطلقاً وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما
لا يخفى مع احتمال التأويل ان كان خاصاً والتخصيص ان كان عاماً والا فلا يكون شيء

مطلب النص

من الخاص ظاهراً ومع احتمال النسخ ايضاً سواء كان خاصاً او عاماً **وامّا النص** فما ازداد
ظهوراً اي ظهوره والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى اي
ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان السوق له اجلى من غيره
ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين

مع كونه غير مسوق في اطلاق النكاح الخ

وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للموقع له عند الترجيح عند
التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلث ورباع او سباقية نحو قالوا
انّما البيع مثل الربوا تدل على زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق
نحو



كبيان العدد في الاول لان بخط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواباً لقول
اي الحل
الكفار انما البيع مثل الربوا ورداً اولاً بان قرينة السوق منع احتمال غير المسوق له فيزداد به
المسوق له وضوحاً وثانياً ان القرينة لا تختص باللفظية ولعلها حالية خاصاً كان ذلك
النص او عاماً قال شمس الائمة رحمه زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس
كذلك فان الاشتقاق بهذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير
المعتاد منها بسبب باعثة فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحاً بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند
المقابلة بالظاهر عاماً كان او خاصاً غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص
يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك
عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب فيكون النص ظاهراً بصيغة الخطاب
نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا امثال
للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان
السوق كان لاجله فانها نزلت رداً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما
قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقيناً
مع الاحتمال السابق يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالاً غير ناشئ عن الدليل
وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال
على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق على لفظ القرآن والحديث لان اكثرهما نصوص
ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب واما المفسر مطلب المفسر

فازداد

فما ازداد وضوحاً على النص ببيان التفسير او التقرير فان ما به ازداد المفسر وضوحاً على النص
اما ان يكون سبباً عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملاً
وهو ايضاح ما فيه خفاء
فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او
لتوكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص ح
الثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبل ما لم يتبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير
اما بان يكون عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصاً فلحقه ما انسد به باب التاويل
وسببه ارادة المتكلم ان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان
به بقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد الا النسخ دون التاويل والتخصيص
الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعاً الاية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه
اي حريصاً متمسكاً او شديد الجزع
الخير منوعاً ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما والاول هو الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر
الكل يحتمل التفرق قطع بقوله اجمعون فصار مفسراً والثاني نحو طلقي نفسك واحدة فان
طلقي خاص يحتمل التاويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التاويل وحكمه وجوب العمل به
مطلب المحكم ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله يعني النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه
عن احتمال النسخ مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحاً عليه والمختار هو الاول
لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال
شيء من التاويل والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال
النسخ بما يدل على الدوام والتابيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابداً وقوله عم

وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة
محكم لان قوله الى يوم القيمة
سلب احتمال النسخ

الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل
عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من
الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله النسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر
والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة
بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كان القطعية اقوى واشد
فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم
عند التعارض متعلق بيسقط بالنص مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالوا
ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع
حولان وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سيقت
لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا
من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام
استنزهوا عن البول نص في جواب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه
ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فترجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
ووجوب قبولها بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول
منهم

لان

لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا مقتضى
لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد فرجح
واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه
الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان
والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر نعني عدل لا غير
احتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول
لا للتحمل وبهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد الا سيما في كلام الشارع لانه ان
كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي
في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا المجموع كالمفعول
في قاتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال
الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا تساويا اي الادنى والاعلى وهو قيد
بقوله فيسقط رتبة بان يكونا متواترين او مشهورين او خبر واحد فلا يترجح نص خبر الواحد
على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة
المغلظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها
ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس ولما الخفي لما فرغ من اقسام
الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا
منها بحيث لا يتناول الآخر فقال فالخفي ما اي لفظ ما عارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي

قوله المشركين عام يحتمل التخصيص
وكافة قطعت احتمال التخصيص
فكان مفسرا

مطلب الخفي

ماخفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء
بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار
والنباش لاختصاصهما باسميهما وحكمه اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان
اختفاؤه اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي
يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع
حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على
سبيل الخفية فيقطع او نقصانا لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا
يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى
فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك المراد الا بالتأمل والنظر كريه
لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما للغموض في المعنى المراد ودقته
فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى
وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف

مطلب المشكل

كالسارق

كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه
غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه وهذا
والاحسن ان يجعل مثال الاشكال المبالغة المستفادة من اطهروا فانها تحتمل ان يكون
من جهة الكيفية بان يحكم بوجوب الدلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية بان
يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثاني فاذا
وضح الاشكال اندفع الاشكال او لذلك الخفاء به لاستعارة بديعة لا يطلع على امثالها
الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء
القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد
للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة
وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب اي النظر في محامله ثم التأمل اي التكلف في الفكر
ليظهر المراد الداخل في اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان
يرجى كما اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره وانما سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام
وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل
لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها
متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من
الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة
لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه

مطلب المجمل

لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوي

متعدد والمراد واحد منها ولم يكن قرينة اذ لا ترجح لاحدها على الآخر كما في المشترك وسببه

اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد

حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج المجمل

اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اي بيان

المجمل تفسير ان شفى وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة

والزكوة وتأويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية

فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مؤولاً ولهذا

لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضاً بواسطة اسناده الى الكتاب والا اي وان لم يفد

البيان الظن ايضاً فالاجمال ينقلب الى الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد

يحتاج اولاً الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون مشكلاً

ثم اذا استخرج يكون مؤولاً كالربوا فانه لحق باللام فبين في جميع انواعه والنبي عليه السلام

قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلاً فيما وراء الستة ثم لما استخرج

المراد وحكم بان العلة هي القدر مع الجنس صار مؤولاً واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة

مراده اي الامة اما النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان الاول

متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور مخطوطة وتسمى بالمقطعات

لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفاً باعتبار

مدلولاتها

مطلب المتشابه

مدلولاتها الاصلية او لان الحروف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه

بل تكلم بالحق من التأويل بعض السلف اياها من غير انكار من النافين والاكثرون على

الاول والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادته اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم

من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه

اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة

من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان

السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم

اي عن المتشابه

الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلاً اجيب بان هذا القسم انما ذكر لتنظر اذ من ضرورة ايجاد

التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة

اي المتشابه

المعنى بل يثبت به معرفة ان لله صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلاً اقول هذا على

تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل بناء على لزوم الوقف على الاسم الدال

على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ويحتج هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون

في العلم الدالة على انهم ايضاً يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي ان

تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف

بالحال لان قوله تعالى يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى

ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه

من المتشابه والمحكم من عنده قاضي

اي عدول عن الحق كالمبتدعة قاضي

الوقف على الا الله

الرابع انه الأليق بالنظم فانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزا
الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل
اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون
آمنا به اي صدقنا بحقيته الخامس انه لو وجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا
لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول
اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام
فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود
لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الحمل مع المعنى
كما في قول الشاعر ومن جود الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف على
ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد
سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى
قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالالهام وعلى ان الوقف لا ينافي العطف
اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا
وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على راي المتاخرين بدليل ما قال
في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد
عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الحمل

سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله

مع

مع المعنى مثل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم
الوقف ودعوى قطعية ذلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبهة في زعمه لا دلائل و
حمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان
الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافي العطف
فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس
مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل
الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يشتهيه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة
مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل مطلقا
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجري على الظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روي عن
عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله عليه السلام هذه الآية فقال اذا رايتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امرا بالحذر من غير فصل بين
متابع ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن
الا آيات علمهن جبرئيل عليهم فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيما لم يتكلف الرسول
عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما
الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار
حذف المبتدا وان جوزه اي تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب الواقفين وائمة
القضية واختيار المعتزلة قالوا اذ الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب ملا يفهم

فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت
الحكمة شيئاً آخر فلا وقالوا ثانياً لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا
به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء
انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقاً وهو المحذور
وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم
على غيرهم وقالوا ثالثاً انا لنا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا
كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا
انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في
المتشابه ابطالاً لا تاويلهم وبياناً لفساد تاويلهم ورد بان ذلك كان في القرن الاول
والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه
انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهراً لا حقيقة فبهذا
يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل كل القرآن من هذا
القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة
بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل اي تنزيل المتشابه
على الاول انما هي ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب اي اللفظ بما لا يفهم وان
جاز عقلاً فهو بعيد جداً فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة

تنزيل

تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من
الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به واني قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل
الذي لا يعلم شيئاً فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد
واعمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في
اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت
واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها
الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتانيث لانه
صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل
بمعنى مفعول اذا كان جارياً على موصوفه لا مطلقا فاي لفظ اي مستعمل فيه دلالة على ان
نحو رجل قتيل وامراة قتيل
اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل
فيما اي معنى وضع ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث
يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة
الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى
انه ان اتفق ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة

مطلب الحقيقة

في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعاً وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملاً في غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في
الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعاً فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد
يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا
لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى
من حيث هو موضوع له فليتأمل ويدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو المستعمل في غير
ما وضع له استعمالاً صحيحاً بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون
حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول و
يدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له ونسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته
فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل
طار عليه وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوته اي ثبوت ما وضعت له مطلقا اي سواء كان عاماً
او خاصاً امراً او نهياً نفياً او لم ينو وحكمها ايضا امتناع نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي عنه اي عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت
فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عم حكاية ما هذا بشراً ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع
النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا
رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز

ط فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له صح

وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح تنقيح

على

على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازاً ومشتركاً نحو النكاح فانه يحتمل انه
حقيقة في الوطي مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز
اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب واما المجاز وهو
مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها
الاصلي فهو اي لفظ مستعمل في غير ما وضع له ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد
الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوح خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له
من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة
مثلاً في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازاً الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ
لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اي الاتصال بين
المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه هل يلزم
في احاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو
المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان

مطلب المجاز

انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف
بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم بط بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى وهي اى العلاقة على ما عليه المحققون
منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة
حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة
التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفأل كما في اطلاق
البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك واما غير
المشابهة فاما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي
في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم
بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون
عليه وان تاخر عنه فهي الاول اليه لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم
يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى في قوله تعالى واتوا اليتامى
اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم
بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان
الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير

اذا صار

اى عند [illegible]

اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند العصير وعلى الثاني ان كان
حاصلا له بالقوة فهي الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما
فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون يكون احدهما حالا في الآخر حاصلا فيه سواء
كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك
مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط
الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او بحلولهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان
الحالين في الشخص او بحلولهما في محلين متقاربين كاستعمال رضي الله في رضى رسوله او
حلولهما في حيزين كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله تعالى مقام ابراهيم فهي الحلول
المتناول للاقسام المذكورة واما بكون احدهما جزء الآخر كاستعمال الركوع في الصلوة
واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق
على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية
واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما واما بكون احدهما سببا للآخر مسببا عنه اما بجهة
الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث اي وعكسه من السببية والاخرى استعمال الدم في الدية والمسببية
استعمال الموت في المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر
في العنب والعهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية و
اما بكون احدهما شرطا للآخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في
الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم والاخر او كونه آلة له كاستعمال اللسان في الذكر الحسن

وان اطلق الغائط واريد المكان المطمئن كان حقيقة واذا اريد الحال كان مجازا

وكلام السلطان لكلام الوزير عكس

في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فيهم الشرطية التامة الالكية

واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المتفرع على شعبة الايمان

يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الفلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق

الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الجزء على الكل يجوز ان يكون للسببية

القابلة وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما

يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك

يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع

بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى

الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجاز

فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا

او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف

شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع اي كاستعمال اللفظين

الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة و

ملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب والعلية على المسبب شرعا فكما

فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة

حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج

لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل

والاجتناب

والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان والتمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة

والمهر وحرمة المصاهرة وحل الحل جريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف

بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة

والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة

الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد انما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر

وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له عليه السلام

واختصاصها به عليه السلام اذ لا تحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه

امهاتهم وعن الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها والتي هي

ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق

بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا بد ان على الملك لغة

فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على

الملك قلنا واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض

فيكون انسب بالنكاح اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية

ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات

سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة

وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو احدهما اقوى

واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع

قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بحيث لو التضمن ارادا العقد فلا يصح لعدم دلالتهما على الملك صح

لكنها ثابتة كان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما لا
ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة
لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع
وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل اسم منهما في الآخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود
فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه
بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج
الا انها في الذهن علة لفاعلية ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية
والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت فهو يعتق في قوله ان
اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا
ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان الكل اصل بمعنى يبتنى عليه الجزء في
الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل

على

على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس
فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم
الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم
حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام
والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري
لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص
بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان
على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود به اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال
لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد اليه اولا نحو فليدع ناديه اي اهل
مجلس الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة
التي تحل فيها الرحمة والا اي وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف
واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب
ولا تكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة
لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة المجوسية
ومثل هذا السبب يطلق على المسبب دون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق

وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم

قوله والطلاق لازالة المتعة فيه انه ينبغي
ان لا يكون ازالة ملك الرقبة سببا لزوال
ملك المتعة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه
والرقبة نازلة لزوال ملك المتعة ايضا
فيكون المتعة سببا للمتعة

بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة
ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا
يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بمعنى
المحقق والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة
الشرعية قلنا قد تقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل
اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال اي فخر الاسلام يقع العكس ايضا اي كما يقع
الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف
مشترك بينهما اذ كل منهما اي من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد
بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ قلنا
في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي الطلاق فلا يكون
ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اي استعارة ازالة القيد لازالة الملك
لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجري الاستعارة
من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة
الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر

قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق ان قيل
ينبغي ان يجوز زوال ملك الرقبة بواسطة
زوال ملك المتعة لان ازالة المتعة جزء
ازالة الرقبة بكل وذكر الجزء وارادة الكل
صحيح فالجواب انه ليس جزء يستلزم الكل
كالرقبة والراس فان ازالة البضع
يوجد بدون ازالة الرقبة

وجعله

وجعلا اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر
في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد
قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين
مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى
على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه
واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان
الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجنس الماهية لا يختلف بالشدة والضعف
ثم اجاب عن ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه
انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية
وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في
المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه
وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر
في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة وكذا انعقد بناء على الاصل المذكور
اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة
ولو ترك واحدا او لكل من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر
المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا
في الاسرار بلا عكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك
اي لا ينعقد البيع بلفظ الاجارة

ان يقطع المسافة بسرعة بين العلو والطرافة

كالحيوان المشترك بين عمرو وزيد
وغيرهما ولا يكون احدهما اعلى من
الآخر بل مساويا لكلها شرح

فصح المجاز من طرف السبب للمسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز
ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح
اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافته اي العقد الى المنفعة
ليس لفساد المجاز بل لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لها اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة
وحكمه اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما تا دخل فيه اي في ذلك
العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا نحو
لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص
اعلم انه لا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم
يوجد بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم اتعرض لذلك البحث وحكمه
ايضا جواز نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي بحيث يقال
للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي
للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم
صحة علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي بما يصح لغة واللفظ حقيقة كما
في قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم
المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل
من الجانبين والحقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما وهو مفهومهما
وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها حقيقة عن افراد المعنى المجازي

كما يشهد

كما يشهد به الامثلة لانها المقصود بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب
انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق والكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني
لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق
عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني
ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بانه استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص مخصوص
فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ويخلفها اي المجاز الحقيقة اعلم
ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان
الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة رح في حق التكلم لا الحكم لانهما اي
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف
فيكفي صحتها اي الحقيقة لفظا اي من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد من امكان
الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلف
خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة وقالا اي الامامان
يخلف المجاز الحقيقة في حق الحكم لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو
المعتبر دون الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضي
قلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة
الحكم واحتماله كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه
فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة

ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكماً وان صح تكلماً والاستثناء تصرف
في التكلم بالمنع عن الدخول لا في الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان
تصرفاً في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي كقول المولى لاكبر اي
لعبده الاكبر منه هذا ابني مراداً به البنوة اصل وهذا ابني مراداً به الحرية خلفه والاصل
صحيح من حيث العربية غير صحيح لعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين
الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقراراً بالحرية من حين الملك والاحتمال
فيه اما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحاً ويعتق
العبد عنده اي عند ابي حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعيناً وعندهما الاصل ثبوت البنوة
والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقراراً ولا يعتق
العبد عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابي حنيفة رح طريقين الاول الاستعارة كما ذهب
اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو
الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب فان
البنوة من اسباب العتق فلا شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي
بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثاني بخلاف قول المولى
لعبده يا ابني حيث لا يقع به العتق لانه اي النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لمعناه
واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال
بما لا يعني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه اي وقوع العتق بياحر ويا مولاي

قوله والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقراراً قال الكلام لغو فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يلغو قوله هذا الاسد للرجل الشجاع وهو استعارة صحيحة عند اهل اللغة قاطبة قلت هذا ليس بطريق مسئلتنا فان المجاز في لفظ الاسد لان الاسد من حيث هي هي مستلزمة للشجاعة واما هذا ابني فاستعارات بجملة الكلام لان الابنية من حيث هي لا تستلزمه الحرية بل يجمع هذا الكلام مستلزم لها تجمل فان قلت هذا ابني ليس بمجاز بل هو تشبيه وحقيقة حذف حرف التشبيه لان ذكر الطرفين ينافي المجاز قلت قاعدة الاصول غير قاعدة المعاني ولا بعد فيه مسئلتنا بح

مع

مع وجود النداء ايضاً لكونه اي كون كل واحد من اللفظين صريحاً فيه اي في الاعتاق ـ بهنا
اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ
المولى وان كان مشتركاً احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق
بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اي ولكون المجاز
خلفاً عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة بلا لان شان الخلف
ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي
الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم
وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار غريباً من
افراد المجاز عادة او شرعاً فان المهجور شرعاً كالمهجور عادة صير اليه اي الى المجاز لعدم
المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع ـ اي ذهب
على ما يتخذ منه مجازاً بخلاف ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه
لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة ـ فكان يقول لا اضع قدمي في دار
فلان فان حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة
عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازي
وهو الدخول حافياً او متنعلاً او راكباً واما المهجورة شرعاً فكالتوكيل بالخصومة
حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقاً اقراراً كان
او انكاراً بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة

العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هي
عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم
العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما
دلت عليه القرينة كما هو الواجب لا اذا تعارف المجاز اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ
وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول
قولهما حيث قال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير يحنث عنده لان التفاهم
يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل والمستعمل الحقيقة في
الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر
المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فمع استعمال الحقيقة فعنده العبرة
للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح
في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز
لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في
حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو شيء يترجح المجاز
المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره
ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا
ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في
الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاما

في معناه

فيقول كما في مسئلة الحنطة فعند الامام يحنث
باكل عين الحنطة لا باكل ما يتخذ منها وعندهما
يحنث باكلهما ويلزم ان يحنث عندهما باكل
السويق واجيب بانه جنس آخر غير الدقيق
ولهذا جوزوا بيع السويق متفاضلا كما ذكر
شمس الائمة وفيه ان الخبز ايضا جنس آخر ولهذا جاز
بيعه متفاضلا فلا يكون من جنس ما يكون موجودا في الحنطة
فيلزم ان لا يحنث مع انه يحنث عندهما
منه

لمعناه الحقيقي العملي وقد يتعذر المعنيان اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما اذا كان
الكلام متعذرا فان وضع الكلام لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا
او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي
فهذا الكلام مطلقا سواء كان اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر
المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر واما الثاني فلان النسب المجهول ان
يثبت مطلقا بان يثبت منه ويستغني ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يثبت
اقراره في ابطال حق الغير وانما في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان يستغني ممن
اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت
بتكذيب الشرع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب
في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول
لاحتمال المناقضة بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط
في كلام الامام فخر الاسلام وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيه ظاهر
واما تعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان يثبت فاما ان يكون الحرمة التي
هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح فالاول باطل لانه
مناف للنكاح فان التزوج لا يملك اثباته لنفسه بل تحل الحل وكذا الثاني لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان [illegible]

في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا
اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر سنا منه لان موجب البنوة بعد الثبوت
عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع على الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبعده فاثبات العتق القاطع للملك يتصور منه وثابت
في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا عنه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز
باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمجاز بجنسه كما سبق فليتأمل ولا يجتمعان
اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا امتناع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في
الدخول وانما الامتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ له
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو
ان يستعمل اللفظ الواحد فيراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان
يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع
علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا الكائن فهي رح ومن لا فلا ثم ان امتناعه
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون

على

الحمد لله

على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها فلا يراد المس باليد وعينه
الخمر اورد للاصل المذكور تفريعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة
كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء حيث اريد به الوطي مجازا حتى حل للجنب التيمم
فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة
فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق
ما خامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث ثم لما كان
مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال واذا قال حالفا
لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو
من معناه الحقيقي والدخول متنعلا او ماشيا او راكبا الذي هو معناه المجازي وانما وقع
لفظ دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه
المجازي بعموم المجاز اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي ايضا
لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى المجازي العام في الصورة
الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى
في الصورة الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة

وهي ان الدار لانعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الآن السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية
لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان ساكنا غيره فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير
وكذا اذا قال عبده كذا يوم يقدم فلان انه يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم وهو المعنى الحقيقي لليوم
في مثله اي مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى يتناول الليل بل بمعنى الوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم
اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل
عنه الا عند عذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له
غير زايد عليه مثل صمت الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته
وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون
مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال
لله على كذا ونوى اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او
ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر
واليمين معا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين
خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي و
والاثبات

يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر

والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين
وهما معنيان مختلفان موجب الثاني المحافظة الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية
بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز
وليس كذلك فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين لانه اي هذا القول نذر
بصيغة لكونها موضوعة لذلك يمين لا بصيغة حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان
النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي
هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة بعد تحريم النبي عليه السلام
مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت
وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة
وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره يثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة
بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز اجيب عن الاول بوجهين الاول انه استعملت الصيغة
في محل آخر خرجت اليمين عن ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت
من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد

قوله بموجبه وفحواه الحاصل ان اللفظ يدل على لازمه التزاما خفيا وهو المعنى بالموجب وذا لا ينافي كونه مجازا فلفظ الاسد المراد به الهيكل دال على المراد وهو الشجاعة ولا يسمى مجازا

ومارية جارية قبطية ام ولد للنبي عليه السلام التي تولد منها ابراهيم حرمها النبي عليه السلام على نفسه ابتداء لمرضات ازواجه حتى نزل بسبب قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله عليك

الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما
يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو
تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارة السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح
لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا
الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه
شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا
الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامها فكذلك ههنا يراعى احكامهما
حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما
مرادان لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي
ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب
بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله علي المشي الى بيت الله يجب
الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا
وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان هذه اللفظ
صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي فكان
من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط صحته اي المجاز

الكناية عند اهل الاصول ما استتر المراد به حقيقة كان او مجازا درر

قرينة

قرينة تمنعها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم
المجاز بل شرط الصحة عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز عند علماء البيان
البيان حسا نحو لا اكل من هذه النخلة او عقلا نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل
يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج
فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج
مطلقا او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق وهي اي القرينة بهذا التقسيم القرينة
بوجه اخر اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من
جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام
او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك
الى الشر فان كون الله تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يامر ابليس باغواء عباده فهو
مجاز عن تمكينه عن ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من
الفعل وقدرته عليه او امر في الكلام فاما ذلك الامر زيادة معناه اي معنى ذلك الكلام
في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر
بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية
فيه او نقصان اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد فان بعض الافراد
قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا
قال كل مملوك لي كذا حر لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص واما محل الكلام

اي مضمونه ونحوه عطف على قوله فانتان بازاء معناه كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات

ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلاً على عدم ارادة

الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبي عليه السلام معصوم

عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تع

واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثم واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق

بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق

بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة

ليس حكماً للاعمال وبهذا ينحل كثير من الشبه الواردة في هذا المقام فليتأمل واشار اليه

على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق ق

الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي

الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند

الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في

الحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب

الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل

على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل

بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلاً للمخالفة الدليل الثاني انه اذا

كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله

على اقرب

على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان شابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل

المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر فكان الحمل عليه اولى

وحمله ابو حنيفة رح على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا وقال في الاحكام

المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا

فائدة من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على

اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية صح

الثواب لكان باقيا على عمومه ان الثواب بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك

الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد

ان يراد ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه

مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة

الاخروية والقصر العقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق

فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في

الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل

خاطئا كما ذهب اليه الشافعي رح هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه

والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تع حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف فيه

الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعضهم العلماء على

انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس

مضمون الكلام يدل عقلاً على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال

قوله ولا يخفى ان شابهة الفعل الخ يعني حمله على عموم
الصحة ارجح لانه اشبه بالحقيقة ويوافق الحقيقة بخلاف نفي
الفضيلة وفيه نظر لان الصلوة حقيقة شرعية فاذا لم تصح
شرعا انتفت حقيقتها فيكون نفي الصحة عين نفي الحقيقة
لا اشبه بها

لا الزوائد والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشاء
حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشاء
حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير
فالاكل يحرم مع كون المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه او باذن لغيره بخلاف الاول
فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي
الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار
الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه
غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل
الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل
بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف والطلاق المحل على
الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشاء لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام بالحد الاعتبارين ثم الحقيقة ما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان
يبينه فقال الداعي الى المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة
قد يكون وحشيا تنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب
لا تنافر فيه او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل
لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة
والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي

قوله البديعية فان التشكل هنا مجاز لتعلقه بتجانس التشكل

وهو

وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ البحر لرجل عالم او التحقير كاستعارة
ماء الحيوة الزهج وهو الذباب الصغير للمجانين او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض
المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع
او زيادة البيان فان قولك رايت اسدا في الدلالة ابين على الشجاعة من قولك رايت
شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز الطلاق اطلاق اسم الملزوم على
اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة
او تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة
تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتركيب تختلف الدلالة
عليه في مراتب الوضوح والخفاء وذلك لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية
بالدلالة
لتساويها عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ
بالدلالة
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى
بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب قد جرت
العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها
على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثير انما
يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول
اوجه لان الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة من

المراد

مطلب الواو

من حروف المعاني الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني
التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء
فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني فالواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما
في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد
زيد بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن
مالك ونسب الى الامامين رحمهما الله تعالى ودلالة على ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في
الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رح والمستدل على ذلك لوجوه والمختص
هاهنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه
وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستقراء اي استقراء
موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل
ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع
الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس
لدلالة على المقارنة بل لان زمانه اي زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط
ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق حتى
يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ

تطليقا

تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات
فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا هنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به
الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة رح استدلالا بوقوع
الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده في الصورة
المذكورة ليس لدلالة على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما هو على التعاقب
دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة
مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعدهما كما ان
واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك
لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة
المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردها نقيضا عليه فان كل واحد
من اجزيته يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني
بواسطة الاول والثالثة بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على
الآخر فلا يكون فيه تعاقب التعليق حتى يلزم تعاقبه في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت
بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدا او جزاء لشرط او صفة لموصوف

لموصوف

او نحو ذلك تقييد الواو للجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله ان دخلت هذه الدار فانت
طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا
يقع طلقة واحدة اتفاقا لا الكل لان الشرط يكون حلفا فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم
يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو للجمع بين ذلك الشيئين في الحصول اي حصول
مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك
اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها وانما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض
قيود الاول في الثاني او العكس من القرائن ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه
طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد المتكلم بذكر طالق الثاني
وعلى هذا فقس ويستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كاد الي الفا وانت حر فلا
يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية و
الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط
فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب
تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما
يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء

فتكون

انه من باب القلب والتقليب كن حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه

فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال
قلنا اولا انه لا امتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يقع بمن يصح منه التنجيز
وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل
بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا
قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اد الي الفا تصر حرا
فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب لافادة كونها بعده بعد ما قبله
بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه
لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
في قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول احدهما ولا بتقديم دخول
الثانية على دخول الاولى ولا بتاخيرها اي الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو
دخول الثانية عقيب الاول بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم
العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك
هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي
للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء
بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا
لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء
للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية وقد تدخل الفاء

مطلب الفاء

العلل اذا دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام بمنزلة على الابتداء
الحكم كما يقال لمن يعفو قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار
باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام فمن قوله ادى الى الفا فانت حر يعتق حالا لان
معناه ادى الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير
ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل
دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان
العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان
كان خلاف الاصل الا ان فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب
ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو اديتني
اكن منك فعدم تقدير الشرط مع اللمية وهي ابعد من الماضي اولى ويستعار الفاء للواو
في قوله لفلان على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته
بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها
الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب
الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء حقيقة ها و ثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف
مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة رح في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو
سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي
موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا

مطلب ثم

وعندهما

وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا
يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظا رعاية لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه تراخى اللفظ
بل التراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع
في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري المشروط
في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما تعلق به الاول فاذا قال الزوج
لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط
الآن لانه كالمنفصل عنه صورة ولغي الباقي لعدم المحل لان المرأة ان وقع غير موطوءة ولو قدم
الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت
طالق ولغي الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر
في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدا فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ
لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني
ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه وان قدم الشرط
تعلق الاول بالشرط لما اتصل به ونزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل
وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزل بالترتيب

عند وجود الشرط في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجوب العطف يتعلق
الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فان كانت عند وجود الشرط موطوءة
يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل وقد يستعار ثم للواو بجامع
كونهما للعطف كقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما حملنا عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا
وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار
ولو صح لكان ثم ثمة بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة
الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا
لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له وبل للاضراب عما قبله اي جعله
في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني
زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله واثبات
ما بعده على سبيل التدارك ان الكلام الاول فقط وغلط بل ان التكلم به ملغى كان
ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع
اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او نسخا وقيل ثم الاضراب انما يصح
اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك
للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فان التدارك للغلط وهو اعم

مطلب بل

من الكذب

من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما تلفظ يوجد فلا يمكن
اعدامه حتى هو موجود ففي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلثا لانه
لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخير لبقاء المحل بخلاف قوله علي درهم
بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك
بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف واصل الخلل في الثاني فلو صح التدارك
بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم
تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون ولكن للاستدراك اي
التدارك وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا
توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت المفرد فانها لما وضعت
للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب
ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني
زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال كل
من الجملتين النفي والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونها للاستدراك ليس على الاطلاق
بل بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين
الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل
الاثبات غير محل النفي يمكن الجمع بينهما كما اذا قيل كقولك لك علي الف قرض فقال المقر له لا
لكن غصب فان الكلام متسق يصح الوصل بلكن وحمل على الخطاء في السبب لا الواجب

مطلب لكن

فنفي القرض واثبت الغصب فلولاه اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين

ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بكون ما بعدها كلاما مستانفا لا تعلق له بما

قبله كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه اي لمولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين

لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بماءة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال

لا اجيزه بماءة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق

لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بماءة لكن

اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض

الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب

بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز

عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما

يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في موضع من دلائل الاعجاز برجوع

النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى

المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد

القيد بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد

الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من

نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه

بماءة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد

واثبات

مطلب او

واثبات مقيد آخر واو لاحد ما فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اخبر

بهذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام

فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار

بمجئ احد الشخصين يكون غالبا للشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه

وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل انا

او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر

منه الى الفهم هو الشك فمن هنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم

لم يريدوا الا التبادر الذهني اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام

على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد

افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه

لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا توجب او التخيير في الانشاء

وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته

اطعام عشرة مساكين الآية فانه يعني الامر لا يكفر باحد هذه الامور ويجيء الفرق بينه

وبين الاباحة ففي قوله هذا حر او هذا الجمعة اي جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق و

يوجب قدمت عليها خبرها اي جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر

وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان

كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له

٩٢

سن عا بيان

لمولوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فالجهة
الاخبارية لا تعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر لرجحان احتمال الحرية ههنا والجهة
الانشائية يوجب ولاية تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق يجمع
ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين فشرط الجهة الانشائية
صلاحية المحل عند البناء حتى اذا مات احدهما ثم قال اردت الميت لا يصدق والجهة الاخبارية
صح الجبر عليه اى على ذلك البناء فانه لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبار كما اذا
اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا كما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
ولذا اى ولكون او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على
السوية اذ من ههنا انشاء الشك في الخبر والتخيير في الانشاء ابطلا اى ابو يوسف و
محمد رحمهما الله قول المولى هذا حر او هذا العبد ودابة وجعلاه لغوا لا يثبت به
العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال
صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق
لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم
العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صححه ابو حنيفة رح هذا القول
بان جعله مجازا عن العين لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهو يحتمل التعيين
حتى لزم في العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت في وقوله لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا

عطفا

عطفا الثاني باو والثالث بالواو ويعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين لان سوق
الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كانه قال
حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين
وقيل احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخرين لان الثالث عطف
عاطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان
كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني
وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول
حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر
لا حران فتقديره في المعطوف اولى وثانيهما ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف
عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول
والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الوجه الاول
بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى
الثاني بان التشريك لا ينافي التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا
اذ يجمع الاخيرين في الاخبار حينئذ ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر
عند تقدير الخبر لكل ان يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر
وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو
تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرية الثالث تتوقف

على عطفه على الثانى معنا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف
على الاول ومغير له قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت فى سياق النفى وما بمعناه كالنهى
لفظا نحو ما جاءنى زيد او عمرو اى لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا اى لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط
او معنى بان تقع فى الجملة المنسبكة نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما
او فى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر فى
افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو
نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان معناه ما جاءنى احد منهما
بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما
واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا
يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل
على انها لايقاع احد النفيين فى تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب
اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن
لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير فى الايمان ولم يحمله
على عموم النفى بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه

لان

لان نفى الايمان يستلزم نفى كسب الخير فى الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس
بقطعى فى ان او فى الآية فى سياق النفى حتى يستفاد نفى العموم من القرينة بل يحتمل كونه
او دخلت على النفى فافادت ايقاع احد النفيين لا عموم والتقدير لم تكن آمنت او لم
تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت فتقوى احتمال ظاهره
ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفى المستفاد من لم
تكن فى تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان
كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على
المفردات ويؤيده ما ذكرناه قوله فى شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين
على الآخر باو ثم سلط عليه النفى مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفى امر على امر
كما يقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين
الثانى فتلخيصه العموم انما هو فى نفى العطف باو لا فى عطف النفى باو فقوله او كسبت عطف
على آمنت بالنظر الى الظاهر واما فى التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن
آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تاملت فيه حق التامل عرفت ان بينه وبين ما ذكره فى شرح الكشاف
ذكر فى التلويح تنافيا فى غاية الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد
بق الى فى كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف
على آمنت لا وجه لان يقال فى توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر
واما فى التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه واما

٧٥

واما الثاني فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبرا لم تكن المحذوف حتى يكون
الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبرا لم تكن
المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع
ونفي الجمع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول
النفي نحو لا ترتكب الزنا او اكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل جاءني
زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلعت عن القرينة يحمل على شمول
النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد يكون او للاباحة كما يكون للتخيير على ما سبق
اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما و
يسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله
بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى
كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل
قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال
بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال
بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه
الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير
فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك
يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة

ووجب

ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وبهذا يسمى التخيير على
سبيل الاباحة وقد يكون او للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول
كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على احد الاقاويل اي ليس لك من
الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم
غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية والثاني نحو
لالزمنك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف
فقط حقيقة والمغير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي
تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد
وشمول الاوقات فوجب اضمار ان املح في الجا او يكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما راى
الدرب دونه ۝ وايقن انا لاحقان بقيصرا ۝ فقلت له لا تبك عينك ۝ انما نحاول ملكا
او نموت فنعذرا ۝ وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل
اشد قسوة قيل وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية قال مالك رح لما كان او في
الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض المتأ

بانه نص ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس
فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع
الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل
والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي
الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بان في المتن قال
شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او هاهنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا
اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل
ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق فظهر من ذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا
واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم يذكرها هنا كما ذكر في ساير الكتب
فالاحسن ان يذكر بقية الحروف الجارة ومنها اي من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة
فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت
مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كانت الباء للالصاق كقول المولى لعبده لا تخرج
الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا
باذني والنكرة في سياق النفي تعم فان اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لا قوله
لا تخرج الا ان اذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء
لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر الامتداد المغيا

المغيا وبيان

مطلب فالباء للالصاق

لان الاصل فيها ... للطهارة لا العطف ...

وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج البعض
ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام
تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن
اذا طلعت وغابت
والتقدير الاول يوجب ان يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هنالك وجها
ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن
فيصير بمنزلة الا باذني وحذفه في الجميع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف
قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلال على
تقدير تسليمه وانما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا
قدر هكذا لا تخرج الا خروجا ملصقا بان اذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في
الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية
وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثين لا يترك الآية الواحدة والحديث الواحد
ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث والاستعانة
اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت
الكتابة بالقلم فتدخل اي اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على

المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك
في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا
كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان فبعت اي فقول البائع بعت هذا العبد بكر من الحنطة
مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت في الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا
العبد سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من التاجيل وبيان القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه
عليه ويراعى لوازمه المتاخرة عنه كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت
الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب المحل بالفعل
كالآلة اي كما لا يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل على الوسائل
والآلات نحو مسحت الحائط بيدك ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل
وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل يشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي من شانه
الاستيعاب اذا دخل الباء بالآلة التي من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب في مسح
الرأس كما ذهب اليه مالك رح ان الباء دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما
ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب
استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه اي وجوب الاستيعاب في التيمم ان صح انما قال ذلك لما
قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح

للاكثر

الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث المشهور وهو قوله عم
لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه لما لم يكن للكل فلولا
الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولان اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فلما
وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا
ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نقص للتخفيف
ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة
الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس او معنى
نحو تأمر علينا ولان الوجوب يستعلي على من عليه كما يقال ركبه دين يستعمل على للوجوب
بالوضع الشرعي فعلي الف اي اذا كانت على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان علي
الف دين لا وديعة الا اذا وصل به اي بقوله علي الف قوله وديعة فيحمل على وجوب
الحفظ ترجيحا للمحمل على الوجوب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء
لازم للشرط لزوم الوجوب لمن عليه يستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا
لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك فان قيل
لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعنا على كذا فكيف يكون الشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافي شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من
اللزوم والوجوب يستعمل في العوض ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه
تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يتعقبه بينهما

مطلب على

تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل
عند ابي حنيفة رح على معنى البا، الا اذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة اي
الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر
لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق تصحيحاً للتصرف بقدر الامكان واما
اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل
على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع
قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى البا، فتحمل عليها بدلالة الحال والشرط عنده عملاً
بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة تجب ثلث الالف
عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم
على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى
يثبت كل جزء من العوض في مقابلة جزء من المعوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر
كالمتضائفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط
بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا
يتحقق المعاقبة **ومن** لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية
وهو المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء
وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض
رفعاً للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل

انها

للتصرف بيان

ويكون الطلاق بائنا حسن چلبي

ويكون الطلاق رجعيا حسن چلبي

مطلب من

ولو قيل انها في العرف الغالب اشهر في التبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان
نحو لفلان علي عشرة من فضة وبمعنى البدل كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامره وقد
تستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لانه بدون لفظ من
يكون نصاً في الاستغراق **وحتى** للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءاً منه او لا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى مطلع
الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة
يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي الجارة
والعاطفة فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءاً
من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند و
يجب ايضا انقضاء الحكم شيئاً اي انقضاء متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني
ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو الافضل او الاخس او الآخر
لكن لا يجب الواقع بل بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم ان قد يجوز ان يتعلق الحكم
في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في نحو قولك
مات الناس حتى الانبياء وقد تكون ابتدائية معها اي مع رعاية معنى الغاية فتدخل
على مبتدأ المذكور الخبر نحو فرجت الشاء حتى هذه خارجة وفي هذا جانب ايجاز حرف
العطف عليها كما في قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن
بارسان او مقدرة اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها

مطلب حتى

99

بالرفع اى هلكول هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال فهى وان كانت
فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل
والحمل عليه اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه اى كونه منتهى
للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية
للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية بمعنى العقبا
فيصح الاستعارة لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد
بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة
لا يصلح منتهى له لان الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع و
الانتهاء والا اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة وذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود
فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب والحاجب وافق المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة
فكفى بقوله سماعا واورد صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء
وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك
فعبدى كذا فاتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا لانه نوى
الفور والاتصال والاخرى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى

متراخيا

متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى
جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى
لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب وان وقعت
حتى فى اليمين فشرط البر فى صورة كونها لافادة الغاية وجودها اى الغاية او الانتهاء
بعدها وشرط البر فى صورة السببية وجود ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب او لا
وشرط البر فى صورة العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق الاشتراك
ولو بغير ضمها بموضوع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب
يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب
قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان
لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح
لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه لان يكون الفعل
نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به
كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فان اتى بر والا
حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك
كانت هذه للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اثابة
سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار

كانه قال ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم يتغدى من بعد
غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه
اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا
معنى لقوله غير متراخ اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من
الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول اعدلوا عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا يثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم
وجوب الوصل الحقيقي وجواز التأخير بعذر بعد ان اخاه عرفا كالجنة في الغداء فانه لما كان
بمعناه كان حكمه كحكمه والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية
ان احتمله الصدر اي احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كاجلت ما لي عليك الى
شهر فان التاجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء
اليها تعلق الى بالمحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه ذلك المحذوف كبعت الى شهر
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى
شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا اي وان لم يمكن
تعلقه بالمحذوف يحمل الى على تاخيره اي تاخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التاخير
كانت طالق الى شهر ولا نية له التنجيز والتاخير فان نوى احدهما فذاك والا
يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في
الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الموجود في الحال ثم يلغو الوصف
لان الطلاق

بان يأتيه وقت آخر فتغدى عقيب الاتيان صح

مطلب

لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها اي صدر الكلام الغاية تدخل اي الغاية في المغيا
سواء قامت بنفسها اي كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة فانه غاية
وطرف لها في نفس الامر اولا اي ان لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود
كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول الابط كما فهم الصحابة رضي الله عنهم
في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية
اسقاط ما وراءها اي ما وراء الغاية ان كان وراءه شيء كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس
وراءه شيء لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك
في خروجها عنه ولا شك ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك والا
اي وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كالحائط
البستان فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم اولا
كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى
الامساك ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل الليل غاية له في التكلم فتفيد الى اذا لم يكن ما
قبلها متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل
في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذي هو
ضد الخروج القطعي لا يثبت بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب
الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية بقوله تعالى
الى المسجد الاقصى الذي فان مطلق الاسراء لا يتناوله بحسبه وقد تدخل في المغيا قلنا عن الاول

القاعدة

ان ماذكر نوع معلول به عن الاول بقرينة التحرس في ذكر الغاية او الافتخار بذكر المقبل لان مقام

الافتخار يقتضي عنده من المقبل او قربه وعن الثاني ان دخوله في المقبل ثبت بالاحاديث لا

بموجب اللفظ انقض والقاضي الامام ابي زيد هنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية

استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا

للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني

مفرداته لا انه اعتبار كل منهما منفردا **وفي** للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا

زمانيا او مكانيا فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت في الاثنين

وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر مضاف

مثال الاشتمال

ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في

الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة

فالاقسام اثنى عشر وسويا اي الامامان بين اثباتها وحذفها اي في عدم اقتضاء الاستيعاب

لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده لم يشترط بدونه ايضا

في ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو ح رح بين اثباتها وحذفها

بصحة نية الآخر من الوقت في صورة الاثبات لا الحذف اي اثبات في نحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب

السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به

يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة

لان الظرف

مطلب في

لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء

وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان للجزء الاول اولى

لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما يخالف ما روى ابراهيم عن محمد رح

انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او

في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض

لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر النفكي من المفوض اليها اقتضى

مدة مديدة فاذا تعلق بمدة ممدودة لا ترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض

اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما يخفى

وتفيد في اذا دخلت في المكان التنجيز يعني ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا تفيد بل

يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان

فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون معناه

انت طالق في دخولك الدار يعني وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه

شايع فيصير الفعل الذي يعني الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق

الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي كونه كالشرط هو الاصح

اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق اذ لا معاقبة بين الظرف

والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون

بينهما الا المقارنة وهو ينافي الشرطية واذا لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك

فان تزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعاراً للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك
ولذا ان يكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت
طالق في مشية الله لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم
وقوعه قطعاً كما في العباد وتطلق بني اي بقوله انت طالق في علم الله اما لا ان المشهور انه تعالى
في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده
محال فيكون تنجيزاً كما ثاني وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله
ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية
قال صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته او في رضاه
او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلاً الا في علم
الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية
بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير
انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليجري فيه
معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى بها
بضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشاء كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً
والتعليق بها تحقيقه الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله
بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال
اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارةً بمعنى الصفة القديمة وتارةً بمعنى التقدير

ولذا قرئ

ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها
من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضده وهو ظاهر وبالمعنى الثاني
يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزاً كالعلم فيقع الطلاق
وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقاً فلا يقع وهو
مطلب اسماء الظروف وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة سواء وصف به ما قبله او ما بعده فيقع
طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقاً اي سواء دخل بها
مطلب قبل اولا وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا
الكلام لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف
ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر ويقع ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها
١١٣ واحدة لان القبلية هنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية
ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعاً في الحال
لان من ضرورة الاسناد الى الماضي الوقوع في الحال فيثبت تصحيحاً لكلامه كما اذا قال انت
مطلب بعد طالق امس حيث يقع حالاً فيقعان معاً بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق
مطلب عند واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند للحضرة الحقيقية فيدل
على الحفظ لا اللزوم في الذمة فمعنى الفعل وديعة لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه
مطلب كلمات الشرط لانه محتملة في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط

مطلب إن

مطلب لو

عمها الان بعضها اسماء، إن وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها
اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى وتدخل إن اما معدوما لكنه على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء
الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق
في شيء منهما فالشرط في قول الزوج او الزوجة لها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا
عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه
حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للغالب ولغيرها لا
وفي موت الزوجة لا ميراث له لان الوقوع سبق قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود
الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما شرط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال
الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها
لان المطلق يمكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا
بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك ولو للمضي لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت
ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبكم
ولو كره الكافرون لعكسه في قوله تع ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو
دخلت الدار لا يقع حتى يدخل هو المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما
وقد تدخل اللام في جوابه نحو لفعلنا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا

حتى

مطلب لولا

مطلب إذا

٢٠٤

حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار
وانت طالق بالواو ولولا في المنع كالاستثناء يعني ان لولا ما دل على امتناع الشيء لوجود
غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد لا تطلق المراة
في قول الزوج لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك
لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه
موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله واذا لم
تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط
(اسم رجل)
فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختار ابي
حنيفة رح قال في المهذب الالام ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا
بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم واستغن
ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هنا قد جزمت المضارع ودخل
الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان و
خاصتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرناه هو
وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك ينزل
(وبيان)
منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه
لا شك في اصابة المكاره ليقطن النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة و

والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف
الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم الاشتراك بين الظرف والشرط
الذي هو معنى ان واذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال
ولكنها قد تستعمل لمجرده اي بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى
اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل وتستعمل ايضا للشرط بلا سقوط اي سقوط معنى الظرف
مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء
بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم
للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه يعني ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا
الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن
معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن
معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا
وبنوا على كونه للظرف فقط قولهما اي الامامين في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع
الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا كما عرفت
مشتركة بين الظرف والشرط فاذا حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما
في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما
فرغ مثل لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد
ذلك

ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في تمحضه للمجازاة فان دخول ما يحقق معنى المجازاة
باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه نقول
اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة
ومتى للوقت اللازم المبهم فرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المراة بادنى سكوت
من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع
عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط
حين المجازاة اي اذا لزم معنى الوقت فلا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية
وفرع على كونه مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر اي متردد بين الوجود والعدم
ويجزم الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير
نار عندها خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام
ومثله مهما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام خاتمة
سمي المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه
مما لا بد من بيان حاله في حق بعض مسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به كيف للسؤال
عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو اصحيح ام سقيم
الى غير ذلك وتستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال عن الحال
بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجوابه انه محذوف والا اي وان لم
يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق العبد عند المرح في قول المولى له انت حر كيف شئت

مطلب متى

مطلب كيف

بالتفويض الى مشيتها الا انه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو
وانما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب
الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا او منجزا على مال او بدونه على وجه التدبير
وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه
بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا او اثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركه
كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت
بلا تفويض الكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض
حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفويض الكيفية
الى مشيتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقتا اي نيتاهما فذاك والا اي وان
لم يتفق النيتان فرجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى
فان اتفقت نيتهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلا
فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي وقالا انما لا يتأتى الاشارة اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويفيد
تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر
لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه
المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق
ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو ح واذا شاء العبد عتق على

مال

مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو ح عنده كما سبق وقيل علي قولهما
ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب كذا في الكشف وله اي لابي حنيفة رح
ان الاتصاف الذي معناه الوصف لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي
كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فتسأل عن كيف واذا كان الاتصاف يستدعي وجود الموصوف
فيقع اصل الطلاق قبل المشية قضية للاتصاف لكن يثبت ادنى اوصاف ضرورة ان اصله
لا ينفك عنه فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير
تفويضا للاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما
نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق بط بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف
من غير تعرض للاصل وقول افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه
ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف ثم قال
ابو ح حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول
ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومفسر له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم
قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل و
حسبنا الله نعم الوكيل وكم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم
لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات ففي
قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما
في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله

اي في دليل الامام الاعظم

مطلب كم

انت طالق ثلثا او اثنين او واحدة وما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع
تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت وكما لم يكن فى كلامه
دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى
كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان تطابق فعلها ارادة اى
الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين
الاول ان استعماله صفة يختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد
بالنصب يفهم ان زيدا لم يجئ استثناء فى العرف وعلى هذا ففى قوله على درهم غير دانق وهو
ربع الدرهم بالرفع اى برفع غير يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اى درهم مغاير
للدانق وبالنصب يلزمه ثلاثة الارباع من الدرهم لانه استثناء فاللازم الدرهم الخارج
منه الدانق وهو ثلثة ارباع درهم **واما الصريح** فما اى لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا
بينا اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها
باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا
الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه
ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور
قرينة يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لوضوحه
قام مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث صار الظهور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر
المنظور ربانى

مقام

مطلب غيى

عن زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا عن غيره جاء ولو قال جاءنى القوم ان

مطلب الصريح

مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصفا او خبر نوى
او لم ينو قضاء قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية لا يحتاج اليه ديانة كما
اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة لا قضاء **واما الكناية** فما اى لفظ استتر
المعنى المراد به والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعمله على قصد فانه قد يصدق
لا غراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح بالاستعمال
وان كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا
هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان
من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعى رح لا يقع بها
الا الرجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لا
تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية اى تطلق عليها مجازا لان معانيها
غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا
البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة بها الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد
لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظة الكناية واحتاج
الى النية ليتعين ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع بها رجعيا
ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية و
الاستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم

مطلب الكناية

هذا قسم رابع من القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وبه تم القسم الثالث

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا بما يستتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة الكناية
الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن
صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في نفسها كنايات
حقيقة لاستتار المراد بها كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات
عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن
وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها ويتعين بعض غيرها بالنية او دلالة الحال فيفيد تلك
~~الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا ان شيئا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما~~
الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع
الوصلة اما الاول فلانه حقيقة امر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي
عليك او اعتدي من النكاح فان نوى الاعداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام
ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
والطلاق معقب للرجعة واما الثاني فانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم
من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فان نوى
ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي ياتي ههنا واما الثالث فلان قولهم
انت واحدة سواء قرئ واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد بانت واحدة

في قومك

في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على
انها صفة للمصدر فان نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة
فيه ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او
دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها قصور في البيان
عدم اثباتها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها
ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست
انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر
هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا
المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع
في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارة لا بد قبل الشروع في المقصود
مطلب الدال بعبارة
من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له
او جزؤه او لازمه واللازم اما متاخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة
ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في مقام الخطابي
امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان والثانية ان اللازم المتاخر لا يتوقف
عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق
السؤال في واسأل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء والنسيان

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين
يسميان محذوفا ومضمرا ولو قالوا اسجدوا الا ابليس كان ابى ان شاء الله وقد يتوقف
عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة
ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ويسمى ذاتيا وقد يكون بها فذلك
المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى
العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان
او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية
وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بالعبارة
فان اللفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا
في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح فيها وهو المفهوم
من كلام صاحب التنقيح ان العبارة مطلق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا
حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت
بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التي
بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد قرر

في كتب

في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد
به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بلا قصد
الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام
مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو
المعنى المطابقي له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة انكحها فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا
ارضاء لقول لها انكحت على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول
كل المرأة وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا
فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه
جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال باشارة فان دل بها اي باحدى الدلالات
الثلث على ما ليس السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق
بشرط كون اللازم ذاتيا اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا
بالاشارة بل بالدلالة او القياس او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات
على معناه اذا احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة
كاية الربوا فانها اشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن
نحو كل امرأة انكحها فكذا فانه اشارة في طلاق مرتبة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث قال انكحت على
امرأة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق
اورد للدال بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فانه اشارة

مطلب الدال باشارة

في ان النسب الى الآباء وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما
ذاتيا الجزء للموضوع لكما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه اشارة
في زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقير لا يبعد البعد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم
شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء لا الجزء
لكما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبههم
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم
وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا
يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من
ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال الحكم بحقهم
سهما من الغنيمة وهو المط وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر
عن العوارض الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا
يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول مطلقا
اي من غير تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان
ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى
الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى جعل
عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة

لان دلالة

اي الامام ابو زيد ومن تبعه

لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكروه من بعض الصور فانما هو بسبب العوارض
فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول ايضا انه يترجح لانضمامه بالسوق
على الثاني لانفكاكه عن السوق اذا تعارضا فان قوله عليه السلام في حق النساء تقعد احداهن
في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عليه السلام انهن
ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة
عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضه عن النبي عم
انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض
بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة
ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم
والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين
الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال
والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن وله اي للدال بالاشارة عموم كالاول في الاصح
حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل
التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير
ان سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون
محتملا التخصيص ثم قال والاصح عندي ان يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص

مطلب الدال بدلالة

فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص بإباحة
الوطي للاب جارية ابنه وان كان اللازم يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكاً للاب
بالاشارة ولما الدال بدلالة فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناط اي بواسطة علة
حكم وقوله للمفهوم صفة المناط اي مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأي
الموقوف على الاجتهاد كما في القياس لمستنبط العلة قوله بمناط حكم اخرج العبارة و
الاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما
بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود
وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلاً لا تقل لهما أف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالة
فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة أفٍ ومعنى
مقصود وهو الايذاء والتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة أف هو المعنى
الوضعي فثبت والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب
والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضاً بطريق الاولى فالنص
قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي ولذا اي ولانفهام
مناط الحكم بدون الرأي يثبت بها اي بدلالة النص الحدود والكفارات فان الحدود شرعت
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضاً بشهادة صاحب
الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى
العقوبة والزجر ايضاً كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم

وآثارها

وآثارها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجراً عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها
فح لا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان بناها على المعنى الذي
تضمنه النص لغة فيكون مضافاً الى الشرع اولاً وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضاً
بمنزلة النص والقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي بانها اي دلالة النص قياس
جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق
الضرب والشتم بجامع الاذى الآلة قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول
بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءاً من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيداً ذرة
فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا
يكون جزءاً من الفرع اجماعاً لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءاً مما فوقها
الا بصفة الاجتماع لانا نمنع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضاً ممتنع في القياس بالاجماع
واشار الى الثاني بقوله وثبوتها اي الدلالة قبله اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا
تقل لهما أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا و
الى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات
شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب
القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي القياس ادنى من الاصل و
فيها مساو للاصل او اعلى منه رتبة قوله وكل اي الآخر ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل
اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما جلي ان اتفق على تعيين طريق مناطه وثانيهما

خفى ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياسى
وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلى كفعل الاعرابى الملحق به
اى الاعرابى المنصوص فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان
رسول الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن
المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل
بجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص
ومثال المساوى الخفى نحو وقاعها اى وقاع المراة فى نهار رمضان الملحق بوقاعه اى
الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما
وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية
قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل بخلاف الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع
ماقيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع
التام وهى مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلى كالضرب والشتم الملحقين بالتافيف
المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص رفع الاذى
بخلاف قول الامر بقتل عدوه ولا تقل له اف واقتله فدلالة الامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف وهو فيهما اقوى
ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يشتبه فى لبيضربنه ويحنث بمد
الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه بخلاف لا يوذيه ومثال الاعلى الخفى نحو الاكل

قوله بل بجنايته على صوم رمضان ومعنى الجناية
ثابت لغة ومفهوم لاهل اللغة بلا شك فيكون
من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك وهو
الكفارة من غير موضع النص وهو المتنازع فيه
قد يشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس
معنى الجناية مطلقا او بالجناية المقيدة بالادمية
المعينة وهو الوقاع لاخفاء معنى الجناية فلا
يقدح ذلك فى كونه من الدلالة منه رحمه

والشرب

والشرب فى نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى
يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات
الثلث بل ايجابها لهما اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزجر منه لقلة الصبر
عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها لمخافة الاطناب
وحكمه اى حكم الدال بدلالة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد
القطع كالاسناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس
هو الصحيح لا ما قيل ان مقصود المنصوص الذى هو مراد الامر ان كان معلوما قطعا فالدلالة
قطعية كاية التافيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض
الافاضل حكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلها ثم قال وحاصله ان التنبيه بالادنى
على الاعلى او بالشئ على ما يساويه اما الاعلى فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق
تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم فى هذه المسائل على فقيه
مبرز فى طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا
لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه
على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية
من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعيته تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه
اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى قطعى او ظنى غير مستقيم لما عرفت

ان علام القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه يخالف لما قال اولا الحكم الدال
ايجاب الحكم قطعا مثلها فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع
واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية
الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية له
واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا حكم الدال بدلالة
ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظنى من اختلافهم في ان طريق
فهم المناط الى شئ بعض مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم
المناط يفضى الى ان الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما
هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل
وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال
ابتداء اشتباه المفهوم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها
فيها ايضا فان الشافعي رح قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته
عندنا وكذا ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسألة
ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره
ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة
للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على
الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما

عن المعارض

عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله تع
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي
الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي
القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء
فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها
بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها ان العموم والخصوص من عوارض
الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص
الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل
انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور
لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض
الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الدال بالاقتضاء الاقتضاء
الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فما
دل على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج
اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد
على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان
وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف
من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته

الشرعية او القطعية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف
فهذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده بطريق النيابة
عن الغير لا يجوز الا بتمليكه اقتضاء كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
كذا في التوضيح قيل هذا التقرير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما
يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في
هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته
منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته عنك فاعتقته عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا
باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك
والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه
قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع ثبت
بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين
لغوي ولو عمم كما هو راي البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو
جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن
وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب
ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة المبيع فانها للمقابلة
ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم

اعتقه

اعتقه نائبا عني فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع شروط
يحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار
الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له
الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق
عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو كما تستغني البيع
ثمة عن القبول وهو ممكن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول في البيع
مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض
ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر وهو اي الاقتضاء ثابت يعني ان
الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به
بلا عموم حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم
المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا
له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان
المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقديره وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام
بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور
اي مقدر
لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا
اي المقتضي

فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى المقتضى بفتح الضاد اسم المفعول ضرورى صير اليه تصحيحا
للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فبقى على عدم الاصلى
بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ
فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا ثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق بينهما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا ولك
ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية فتبطل نية الثلث فى اعتدى
للموطوءة هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما يطلق لان الطلاق وقع مقتضى الامر
بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة
وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث
فى انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث
لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت
ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو
محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء بنافى العموم وكذا تبطل نية الثلث فى طلقتك فانه وان
دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى ان
يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
اى الطلاق

المتكلم

٢١٥

المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان
قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبنى على الاخبارية.
قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا عمل حال
انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع
شىء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات
محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل
على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار
اعنى احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما
وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف
امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقى نفسك
فانه مختصر من افعلى طلاقا من حيث انه يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه
لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت
به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل
وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع
والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ولم تجز نية الثلث فى المقتضى
بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا الا ينافى

ابتناء على عدم عموم المقتضي ايضاً والبائن كالطلاق في ان البينونة الثابتة به انما
يثبت بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقاً وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد
انقطاع الملك فقط كما تحصل بواحد او اثنين والى غليظة وهي التي تفيد انقطاع
الحل بالكلية كما تحصل بالثلث فصحت اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها
نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى
مطلق البينونة تعين الادنى للتيقن واذا نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمناً كالملك في
المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقاً لبقاء
جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والانعقاد قبل
الحلول في المحل لا يتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع
اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد
فيكون اصلاً في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون
محتملاً للطلاق فانه حينئذ [انما] يتنوع الى مزيل الملك بانقطاع العدة والى مزيل الحل
بكمال العدد وليس شيء منهما محتملاً لانت فيبطل كما تبطل نية الثلث في اعتدي فانت طالق
وطلقتك ونية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى
تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق
وديانة الا في رواية عن ابي يوسف رح ومفعول كما اذا قال ان اكلت او لا اكل
ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد

الاغتسال

الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى
حال قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص
فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي و
العقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلاً قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل مثلاً موقوفة على
اعتبار المأكول كالمكان كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا
نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا
وبين الشافعي وان منع الاكمل ثم سلم وتبعه الموفق ولذا اورد ههنا ان الصورتان
في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة
يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور
وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية
التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما سيأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام
في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت
لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضي لكن المفهوم من ظاهر كلام
الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
الا اذا تنوع ذلك المصدر فتصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي الهيثم كالمسئلة

فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في
دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على ان انفهام الكامل من الاطلاق
وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى مديد مخصص وغيره صح نية المديد
بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث
لم تعمل نيته اصلا وهو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو الهيثم بالثنا،
اما الاول فلما سياتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم
ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة
وان لم تصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث
لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت
احدهما الا اذا ظهر كالمستثنى مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع
لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا او نوى اكلا دون اكل فيصح كالمذكورات
من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد
ههنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل
والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك
الجزئيات لا للعموم المنافي للاقتضاء ونفي الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا
ان اكلت او لا اكل الا الخبز او ان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال

قيام

قيام ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكان او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا
العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للمحذوف
فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
للمنافاة الظاهرة بين نفيه واثباته فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون اكل فقد نوى
ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين
عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قوله لا ريب
فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان
يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان
او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد والتاكيد
تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية وعلامته اعلم ان عامة
الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام
لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتداء والخبر وفعل
الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل المضمرات وخالفهم الامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما
اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا ومضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج
الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به المذكور

اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف
المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللغة حذف
بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف فثم ثبوت المحذوف من هذا
الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد
لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكره هاهنا لزيادة التوضيح
وشرطه اى المقتضى ان لا يتغير المذكور عند ظهوره اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى
اكثر نسخ اصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام
عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله
واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب
ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون
المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج
بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح
لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا
بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو ابالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن
المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجوده صدر الشريعة وغيره جعله شرطا لا علامة ايضا
وشرطه
ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشى
قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه اصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامراته يدك

طالق

طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع
لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق
اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع
وهو اى الاقتضاء النص كالدلالة فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة
الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم النص فصار الملك بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك
اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم
بخلاف القياس الا عند المعارضة فان دلالة النص حينئذ تترجح عليه لثبوته بناء على
الحاجة والضرورة بخلافها فصل لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان
يبين فاسد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال الاستدلال بوجوه اخر غير ما ذكر فاسد
عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا
ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان المفهوم موافقة
لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم
فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور
بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل
ان يسأل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيانا لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب

زكوة السائمة ونعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة
فان التخصيص حح لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم
التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج
المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال
في الغنم السائمة زكوة لئلا يخصص قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة
للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا
لفائدة التخصيص اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعني
ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي
ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت فثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون
بطريق الآحاد اذ الآحاد معارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن
المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك
واللغة لا تثبت بالشك والامتواتر او شبهه ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف
فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم
لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل احدهما عليه اي على الآخر اقول فيه بحث
لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه
مطلب مفهوم اللقب
يكون من قبيل المنطوق وبعض مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي
الحكم عما لم يتناوله الاسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سياتي او العلم نحو زيد موجود

ومنه

ومنه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عليه السلام الماء من الماء
اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه
لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص
بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض
والنفاس وبعد عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد يثبت
عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه
مطلب مفهوم الصفة
لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا ايراد بها النعت
بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم واي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغيرهما مما معناه
وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية
فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة
في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية
فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم
ذلك واما الالزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة
بل التنفر اما لتركهم على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل او لفهم البعض
اي لفهم المعتقدين لافادة النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فينتفي عن

عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لافهامه في الجملة ولو
مطلب مفهوم الشرط
من القرائن وفي المقام الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم
الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به
كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية لان
عدمه اي عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرتم انما هو
في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه
حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة و
مطلب مفهوم الغاية
انتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم
الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال
بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اي الغاية آخر والا
لا تكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما
قبلها لا تكون الغاية آخرا وهو خلاف المفروض والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسه
لا في ما بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا
لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في
نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع
انما كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه
مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم

مخالفا

مخالفا لحكم ما قبل الآخر وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب
البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح
مطلب مفهوم الاستثناء
في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم
الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر
منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه
فاضلا قلنا هو اي كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام
المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب سيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى
مطلب مفهوم انما
والنوع السادس مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى
انه ظاهر في الحصر وان احتمل التاكيد لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق و
قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم
الولاء لغير المعتق قلنا هو اي الحصر لم ينشأ الا من عموم الولاء والاعمال اذ
معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فيبقى مقابله الجزئي السالب وهو
بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نم ان مجرد عموم الموضوع
كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه
بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة بولاء ما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة
الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو
تغاير الولاءان بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان

اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له صح

فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله
او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا خالة ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص
والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال
اذ ما العمرو غير ما الغير على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد وانما مطلب مفهوم العدد
افاد التخصيص لان التعميم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نفس العدد فانه لا يحتمل
الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء قلنا التعميم الذى نقول بجوازه انما هو بعلته
لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق لا به
اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا
لعدمه والذاهبان اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول
صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب فى معنى الكلب العقور فانه يبتدئ
بالاذى وكذا قول المقعو غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع
قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفى مطلب مفهوم الحصر
عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل
المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه ان يعرف
المبتداء بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص
منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب

وصليق

وصليق حالد والاختلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باقوال الفصحاء ولا فى عكسه
ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر
الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون
عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف الاعتبارات لم يختاروا ٨ المقدمت
ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا اذ لولاه اى لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد ظاهر انه لا قرينة للعهد
وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا
يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان
اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجميع افراده فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت
هذا بطل ان جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق
عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهنى
بمعنى الكامل المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك
الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذى ذكرتم هو المبالغة
وهى غير مطلوبة لا الحصر الذى هو المطلوب ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قيل القران
فى النظم يوجب المساواة فى الحكم يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى
على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا قال به بعض اهل النظر لان
العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين يقتضى الشركة بين المعطوفين

والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد
وبكر ثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد
فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقاً
للمساواة في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم قلنا
المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان الاصل في كل كلام
تام ان يستقل بنفسه ولا يشارك غيره خلاف الاصل وفي اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما ثبت ضرورة افتقارها فتبين
ان الشركة دارت مع الافتقار وجوداً وعدماً ثم الجملة الثانية قد تكون تامة لا
باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة
الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق
العتق بالشرط لا التنجيز اذ ذكر شرطه على حدة فصار ناقصاً من حيث المعنى والدليل
كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر العبد فيدل ذكره
مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق فان
اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز او العطف زائد على الجزاء
مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعمرة طالق يتعلق

الى ان الجزم به فلا نافي ثمرة عرفت الضرورة
في الاقتضاء العدم اقتضى ههنا ع

طلاق

طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك
لان قوله وعمرة كان كافيا في وقوع الثلث لو كان مراداً وحيث وجد الجزء في الثاني دل
على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عقد او
وبين الجملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع
كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس الواو النظم دليل المشاركة
بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه
اي حمل العام اصطلاحا كان او لغة على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته
ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص
السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك رحمهما الله
باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان
يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني
وانما خصص من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي السبب
بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص غيره كان بالاجتهاد
بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم
يكن لنقله اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى

١٢٢

فى ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وكل منهما
يجب نفيه عن الشارع قلنا عن الاول يجوز دخول البعض من الافراد فى الحكم قطعا يعنى
يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص
بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثانى الفائدة من نقل السبب
لا تنحصر فيه اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث
ووجوه النصوص فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هى الكشف لا المساواة يعنى ان
معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة
ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص ومنها اى من الوجوه الفاسدة
تخصيصه اى العام بغرض المتكلم لانه اى المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اى بناء كلامه
فى العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا
الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم
قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة لمجرد التشهى من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت
عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان
العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان
قائم مع احتمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والخط الثناء العام من عادة
اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولا اجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام
ومنها اى ومن وجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اى سواء كان اقتضاه القياس

اول

اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى
القياس كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية لان القيد لكونه وصفا لابد يجرى مجرى الشرط فى ان
انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفى فى المنصوص بالنص ولما كان النفى
مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى فى نظيره اى نظير المنصوص ايضا بطريق
القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية
للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق
فى مفهوم المخالفة والثانى ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وهو
اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس فى مقابلة النص وشرط القياس عدم النص
على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وهاهنا المطلق نص يدل على اجزاء المقيد وغيره من
غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء
غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون
المحل فى حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء
وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا
بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب
القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب
المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج
عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع

١٦٣

من جنسه وفسر الشيوع بكون المدلول حاصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض في
حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فح لا يجوز ان يكون المعارض
وجوب القيد لانه ينافي التناول او الشيوع بالمعنى المذكور ان وجوب القيد ينافي امكان الصدق
على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد فليتامل ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان
وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى
متعلق التبيين ومحله وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل
الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني
اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة
كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل
الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وعلم جعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان
لاظهار الحكم والنسخ لدفعه وفخر الاسلام من تبعه عبر وا كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم
الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان
وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من
كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة
ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق ان
الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها

فان المتبادر

فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في
الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق
لا يجب ان يكون كلاما والاخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل
يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما يجي ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول او
الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال
المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي
للبيان تعلق ما به اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها قولا
كان ذلك البيان او فعلا اما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض
له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال لبيانه عليه السلام للصلوة
والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان
بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم دليل بيانية اي بيانية الفعل لا انه هو البيان ولامامة جبرئيل عم فانه عليه السلام
بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل
ولان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة
الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال دلالة القول وضعية لجريانه فيها ولذا
قيل ليس الخبر كالمعاينة الا ترى انه عليه السلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا

ثم اراده حلق بعض حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل فيل الفعل الا يكون بيانا لانه

يطول اي يكون اطول من القول فيلزم تاخر البيان اي لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله

وانه غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا

اكثر مما اي من الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانه لو ثبت بالقول ربما استدعى

زمانا اكثر مما يصح فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول فلا نسلم تاخر البيان اي لزوم تاخير

البيان للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تاخر البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل

عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه استدعاه زمانا طال و

مثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في سيره شهرين حتى

دخلها فانه لا يعد موخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع

مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التاخير الذي جوزناه فلا يشار اقوى البيانين

وهو الفعل لكونه ادل من القول لما سبق على ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع تاخيره

عن وقت الحاجة ولا شك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجي توضيحه ان شاء الله تعالى

فاذا ورد اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عليه

السلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخ اما ان يعرف السابق

او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله به واللاحق تاكيد للسابق

وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا اي القول والفعل

كما طاف بعد نزول الاية طوافين وامر بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل

تقدم

تقدم ذلك القول على الفعل اولا والفعل ندب للنبي عليه السلام او فعله على طريق الندب

له او واجب عليه على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين

بالكلية اولى من اغفال احدهما وهو اي البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان تقرير

وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام

الى الخاص والخامس من اضافة الشي الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط

ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى

الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني

بيان تغيير والاول اي اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال

او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثاني تفسير والاول تقرير **اقول** يشكل الحصر   مطلب في بيان التقرير

ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما

في المغرب في يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما

يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه

فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته او

احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام

يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير

فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا الا انه كان يحتمل المجاز

بكونه متفرقا فقرره بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع

فان العمل بظاهره غير ممكن فان الصلوة في اللغة دعاء ومطلقها غير مراد فصار مجملا فتوقف العمل به الى البيان فبين النبي عليه السلام بالقول والفعل كذا في شرح المغني

وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت العتق الشرعي

مطلب في بيان التفسير

والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبي عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام

فان العمل بظاهره غير ممكن فان الزكوة في اللغة النماء ومطلقها غير مراد فصار مجملا فتوقف العمل به فبين النبي عليه السلام بالقول كذا في شرح المغني

مطلب في بيان التغيير

حتى يكون الواقع بواين والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا

الشرط

الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق آخر يجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال الملحق بها والغاية نحو اكرمهم الا ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع ولكم ان هذه الاشياء اي تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ملاحقتها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نقل الصوم ووقت الحاجة فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تاخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تاخير التفصيل بعده وان البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا او تفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير

المدلولات

تاخير البيان الغرض على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف
الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلاً لنا في جوازه في التقرير والتغيير قوله تعالى ثم
ان علينا بيانه حيث اريد به التقرير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عم من معانيه
ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقة ولانه مراد
بالاجماع فلا يراد غيره دفعاً للعموم المشترك وفي التقرير بمعنى التغيير بل اولى ولنا
في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز متراخيه لما اوجب النبي عم
التكفير معيناً بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان
التخصيص تغييراً خلافاً للشافعي رح فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره لنا الا بوجوه
ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخياً
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل للابنة وغيره ثم خص بقوله انه ليس
من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمع ابن
الزبعرى قال لرسول الله عم انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيراً والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون يعني عزيراً وعيسى والملائكة واجيب عن هذه الوجوه فاشار الى رد الاول
بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخاً لما سياتي ان تقييد بحث
المطلق نسخ فلا يضر التراخي بل يلزم والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح

لان المراد

من ان خلق في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكراً
او انثى واثنين للزوجين واهلك عطف
على زوجين ابن ملك

لان المراد بالاهل الاهل ايماناً ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلاً له بهذا المعنى لانه
متناول له لكنه خص متراخياً بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا الاستثناء بقوله الا من سبق عليه
القول منقطعاً ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج
الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء يكون متصلاً فيخرج الابن به
لا بالتخصيص المتراخي وح معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اي ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه
القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله تعالى انكم وما تعبدون لم يتناول
عيسى وعزيراً والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتاً بالمجاز
او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية لانهم يعني ابن نوح وعيسى
وعزيراً والملائكة يخصوا تخصيصاً متراخياً حتى يلزم جواز تراخي المخصص فلزم تراخي المغير
اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه بكلام
خرج به القصر بالفعل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون
مغيراً مطلقاً كما سبق في بحث العام والمقصود هنا تعريف مستقل خرج به الاستثناء والشرط
ونحوهما مما مر فان شيئاً منها لا يسمى تخصيصاً في اصطلاحنا موصول للعام في النزول و
الورود حقيقة وهو ظاهر او حكماً للجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصوص على مقارنته
للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل ووضع المظهر موضع
المضمر لان المراد بالتخصيص هنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاء به لخروج الواجب عن نحو الله
خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان متاخر العقل ليس كذلك ح

وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو ممنوع بالاجماع قلنا الوجوب تأخر صفة
مبنية لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه
محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة يعني
ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه بالتجانس
نحو ان يحلف لا ياكل راسا فانه يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير وقيل
لا تخصيص وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق
الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فيصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا على المكاتب او زيادته كالفاكهة لا
يقع على العنب لا القياس يعني يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل
تحت العام قطعا والقياس يبتني على عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بامشاركته في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص
وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص
ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع متأخر ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك
صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب
اي للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر واسلم الحنفي اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم
تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك
القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام
اي بعد

في الباقي

في الباقي قطعا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله يخصصه الخاص
تقدم او تأخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لهما اي الكتاب والسنة
اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص
لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر الواحد فلا يعتبر لانه لا
يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم
تأخرها تنسخ العام في قدر ما يتناولاه واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب
للكتاب واعلم ان السنة كما يأتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز
التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي
الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من
اقسام بيان الضرورة واما الاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع
بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازا في المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل فالمتصل المنع
ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احترز اي عن الاستثناء المستغرق عن دخوله اي دخول
ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان
اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج
وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباقي بالا واخواتها

١٢٧

متعلق بنبع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلاً صحيح
عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج
قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا
صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو اي
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه اخراج صوري وبيان معنوي ان
المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة
وخمسون سنة وسقط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حال اي انشائي فلا يتصور في الاخبار
عن الخارج لا سيما عن الماضي وفي العدد لقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا الا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروي ولذا
وجب الكفارة وان نفي حمله على المنقطع قلنا لا نسلم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل
ولا مقتضي للعدول عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
لا مثال قال الشافعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد لو من الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات
بعد النفي اذ لا توحيد في نفي ما سواه اذا لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من
النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي
بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها

ان كان

ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الاله
بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مراد بهم اي مراد اهل
الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي
في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان
المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع آخر من اهل اللغة
على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته
بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنتهية للوجود
بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف
يصح انكاره ثم الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا
لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي لاشتراط كونه
مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل
بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو
لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا
لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوز محمد استثناء لها اياه بعموم المجاز وهو الجواب
مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا
واما اللغو بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة فصح بيان تغيير
وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه

على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رح لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما
فيصح الاستثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف لا في الاول
الاقرار بل لان الانكار يعين الخصومة فيكون الاستثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي
في الاصح احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنين خلافا لابي يوسف هو
يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان للجائين بطريق الاختصار
وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت
تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرط ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على
الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي او بالمساوي مفهوما نحو اماني كذا الا مملوكاتي كان
كل منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولكنه كما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما
بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا
فلانا وفلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب
الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له علي ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع
الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء
عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذ المستثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى
اثنان فيجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة
ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين ولا غيرها

محتمل

محتمل مع ان حكم الاولى يكمل لها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك فلا يجوز انصراف
الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظه ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا
لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف
فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم
يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل ترد بها من تمام الحد وعنده منصرف
الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع
ان لم يكن كذلك اي لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات
نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد
الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود واما
التعليق فيمنع العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع
الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا
لمنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم
ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا
مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان

بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام
الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط واخلال التعليق جعل كلاما صحيحا اصلاحه
ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط الابرح الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط
لان المانع ح ينتفي فجاز اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز التعليق اى تعليق
ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان
تزوجتك فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات
عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجود الملك هو الشرط وجد العلة بزوال مانعها
وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم يعني انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر
التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر
ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلة بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي
فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط
قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا
يتصور علة بمجرد وجود اللفظ اما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من

من قبيل

من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع
معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا يخبر له فكان ثابتا بالضرورة
فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب لكان داخلا
على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما بخلاف الطلاق والعتاق
ونحوهما فيحتمل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب لا لمانع عنه فيدخل عليه
والاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا المنع للحكم فيتحقق السبب
لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية
فزمانها اى العلية زمان التعليق فلم يجب اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجب
التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلو وجد العلة
ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعي ان المعلق
بالشرط عندنا هو الايقاع اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق
هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده
الوقوع اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من
انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود
الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم
ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم يبنى بمجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح
التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة

بالشرط لانها من قبيل المعاملات والاصل ان يدخل التعليق ح

121

الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند
اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شي لشي وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء
والخبر قد رد بان ما ذهب اليه المنطقيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان
مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة
تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط
والجزاء وذكر مشبهة من لا يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك
ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه
رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان اعدامه للحال
ولكن عرضية الوجود ثابتة عند وجود الشرط لا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون
التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلاً وذكر مشية من لا يظهر مشية تعليق لحكم الكلام عند محمد
نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشية
فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام
سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فانه اذا قدم
الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت
بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون
يمينا فلا يحنث فعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما

اذا كرت

اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح و
يبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي
ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكر او لا عاطف بينهما يقدم الشرط المؤخر ويكون
الشرط المقدم مع الجزاء المؤخر جزاء له سواء تأخر الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان
كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل
اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل
الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول
حينئذ يلغو ولا يلغو كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني
اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء
فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين
والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما
اذا وجد الدخول اولا وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم له الجزاء على
الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا
فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال الى قيل مطلق
وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللهما اي الشرطين الجزاء اي يخلل الجزاء
بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي لانعقاد اليمين وكان الشرط الثاني شرطا
للانحلال اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امراة قبل الكلام

١٣٧

ولغى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما
كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه بينا لان الكلام التام المستقل
المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا لا يكون لغوا فصار الكلام شرطا
للحنث بعد الانعقاد فصار غاية لليمين فان كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها
بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق و
اذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان
فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا
تأخر الجزاء كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة
عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه
التأخير واذا تقدمها اي الشرط الجمل المتعاطفة يتعلق اي تلك الجمل به اي بالشرط للتي ركبه ثم
المذكورة واذا توسطت اي المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته
طالق وعبده حر وعلي الحج ان كلمت فلانا والانية لا تنضم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى في
التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعليق الجزاء المتوسط
بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة هي صيانة الشرط الاخير عن الالغاء
لا اذا قدم الاولى اي اول الجملة الواقعة جزاء عليه اي على الشرط يعني اذا قال امرأته طالق
ان كلمت فلانا وعبده حر وعلي الحج ان دخلت الدار فان كلم طلقت لا غير والعتق والحج
يجب بدخول الدار ولا ينضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط

المتقدم

المتقدم لانا اذا جعلناه معمولا للشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل
فيجعل كانه قال امرأته طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا
بالشرط الاخير بقي نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك

مطلب في بيان الضرورة

امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان
ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح
بما لم يوضع له اي المتوضح منه ما هو في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احدهما يكفي بيان نصيب الآخر بالضرورة
ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اي على كون السكوت بيانا حال المتكلم اي الذي
من شأنه التكلم في الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت بيانا فيه كسكوت الشارع عن
تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل
مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومأكل ومشارب كانوا
يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من
النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة
فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجته اي المغرور روي
ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رضه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة

فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف
الجد بعون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل
بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وسكوت الناكل فانه جعل
بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع
عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون
كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه
جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف
يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول
والتسليم وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى
وهي ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يراه يظهر النهي ويرد عليه
فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير
القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة
ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان
بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التعبير

بالمعطوف

بالمعطوف وبيانه عينه متعارف في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاب حتى يستهجن ذكره
في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت
في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فصلا عن نحو
وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان المعطوف في كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجب الفصل
بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه المضاف يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر

يعني ان صلاحية المعطوف لتعريف المعطوف عليه
اذا كان المعطوف من المقدرات

مطلب في بيان التبديل

وبيان تبديل وهو النسخ ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل
شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل
من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة
دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المتعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام
اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية
كما بالموت والجنون على عدم ما اخرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا
والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض
الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى
المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر بحكم البقاء المبحث الثاني في جوازه
وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبر تفضلا

على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القديم به وان
كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما
في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا في بني آدم
عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام
ثم وجب في شريعة موسى عم ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عم
ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل ذلك رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها ثابتة
بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير
منهم فكانت احكاما شرعية خلافا للفرقة العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا
واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما
على الله تعالى محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء
وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عم
ان لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نسلم ان قوله
وانه متواتر ولا نسلم انه ثابت في التورية النازل على موسى عم وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة
لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا
لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا
خلافا لابي مسلم الاصفهاني ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن
ابي مسلم وذلك لان الظاهر منه اراد الاول [illegible] انكار اطلاق لفظ النسخ

وهو

وهو خلاف المنصوص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار انقطاع الشرائع السالفة بشريعة محمد عم
وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت
في القرآن ان موسى عم وعيسى عم مبشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان
توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض
دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا
ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن
من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احترز عن الاخبار عن الامور الماضية
او الواقعة في الحال او المستقبل مما يؤدي نسخه الى الكذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء
او حرمته مثل هذا حلال او ذاك حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل
النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت
اي تعيين من الوقت ولا تابيد اي دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد
بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا قيدا لحكم صفة توقيت وتابيد نصا نحو الصوم واجب
مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا والخلف في غيره وهو ما ان الاول ان لا يكون
التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا ولذا فان الفعل يحتمل
بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته
ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد

١٣٥

والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم ظاهرًا لا نصًّا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون
ابدًا قيدًا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفًا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف
الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف بخصوص
غدًا فانه قبله او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله
غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز
تركه فلم يدم فيبقى دوام الصوم ونسخ وجوبه متنافيان لمنافاة نقيض كل لازم للملزوم
فيكون مبطلًا لنصوصية التابيد كما في تابيد الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط النسخ
وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف و
عند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي
بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعًا ولا يكفي ما يسع جزءًا منه
فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع وبناؤه على ان
الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودًا تارة كما في انزال المتشابه
وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل عبادة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط
دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف عندهم والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ
قبله كان بداءً لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لانه عقد

النبي

النبي عليه السلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن
انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة
بمعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون
اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها والخلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي
في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول
انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست منه لانه تعالى والثالث
انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان الطعن الباطل لا عبرة به
كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان
الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم
خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص يعدل ثلث القران ولا شك
ان السنة ايضا منه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطاء وعن الثالث
ان ذلك الحديث غير صحيح لانه يخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم

١٣٦

فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا
ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه
يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به
فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان
المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا
من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه وعلى الثاني
بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون ملجأ به راجعا والجواب عن الاول كما سبق في الاول وعن
اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان لامد الحكم ولو سلم يدل
على ان النبي مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ به اي لا يجوز ان يكون الاجماع ناسخا لا نسخ
بعد عهد رسول الله عليه السلام لكفايته في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم
في زمن ابي بكر رضي فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ
لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام
كما سبق والعبرة في عهده بالنص وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز
ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين و
الشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثلا او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا
الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل

من الاخف

من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك
ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالآحاد لان المظنون لا يقابل
القاطع واما استدارة اهل قباء الى الكعبة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس
بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن
فان نداء منادية عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان
وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ في بقائه حال حيوته وهو ظني لثبوته
بالاستصحاب لان احتمال الناسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر
بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر
فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين فيجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ
الاصل اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران
فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف
الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم ملزوم رفع الملزوم
واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم
والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل بدونه
اي بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم
الاصل ملزوم كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس



مطلب المنسوخ السادس

يعني اذا انتسخ حكم الاصل لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب
الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للتاخير منافيا
عن نص قابل المنسوخية وبتنصيص الرسول بالنسخية صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم
او بتنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اي الحكم
هو التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس في النسخ
والمنسوخ منه اي من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منهما معا كالصحف التي
فانها كانت نازلة تقرا ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى
ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان
النص وسيلة الى الحكم فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم
لا يثبت الا به فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب
هنا في الابتداء لا البقاء والنسخ ناظر الى البقاء وبهاتين الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا
ان جوازه من حيث ان اللفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب
بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا
كما في المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روي عن عمر رضي انه كان فيما انزل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ورايناهما في المحصن والمحصنة لان الشيخوخة
تستلزم الدخول بالنكاح عادة فالحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في
البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء الحرمة

ترك

ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص
ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة
لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة
متاخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا
في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث
الامر واما زيادة الجزء فاني يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان
الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك الواجب الواحد والثاني التخيير
في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين
الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج
عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال
الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فلا
فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ
لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هي بيان
محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحدان
فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة
فشهد شاهد بالفا وآخر به وبخمسمائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد

١٢٧

رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض
اخر لا يكون تقريرًا للاصل بل تبديلًا له فان كان الزيادة نسخًا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد
والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافًا له
اي للشافعي فانهما لما كانت عنده بيانًا تخصيصًا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام
فلا يزاد الترتيب على الجلد والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي
ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة
امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه
كما ذهب اليه ايضًا ولا الولاء اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى
انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه وبقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على اية الوضوء
متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان كلًا
من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه
يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر
الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية
انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعترض
بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن
قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد
ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المامور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية

فيكتفي

فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية والقصد في ايجادها كالوضوء وقد يلاحظ فيها
جهة كونها مامورًا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول
فانه لما كان شرطًا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم تشترط فيه النية والتيمم من الثاني
فانه وان كان شرطًا ايضًا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله
فتيمموا صعيدًا طيبًا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مامورًا به
بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو
ينبئ عن القصد فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزاد الطهارة عن الحدث على
وجه يكون فرضًا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى
اباح فيه الكلام على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص
لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة
بالنص رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل الا ان
نفس الطواف غير مراد اجماعًا فانه قدر سبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو
ابتدا من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف
منكوسًا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانًا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل وانما
ثبوت العدد وتعيين المبدا في الاخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة
ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة
ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففي حق العدد

وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع
فالتحق خبر الاشتراط السبعة بيانا له لا انه النفي من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا
الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثاني فلانه لابد لتحقق الحركة وتغيرها الواجب
شرعا مما منه فالحركة اعتبر بتعيين مبداءها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر المبداء
بيانا له فلا تنس ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب
الى الاول الشافعي بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف
بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فرضا حال من كل ما ذكر
من النية الى التعديل بخبر الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على
الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وان لم يثبت الفرضية لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم
لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة
والتعديل فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة و
التعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط يعني انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه
النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن
جعله بمعنى اثم المتوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة

ولا يعني

١٤٢

ولا يعني انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى بسهو جابرا
وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة
رحمه الله عليه لم يجعل في الوضوء واجبا **الركن الثاني** فيما يخص بالسنة لما فرغ عن المباحث
المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي عليه السلام
من قول ويختص اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه
الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا
صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه
السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عم نوعان الاول ظاهر
وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك بتبليغه
اي بعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جانب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه السلام
بلسان الروح الامين كالقران والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي للرسول باشارة
اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان فقال
نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث بقوله او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى
قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله ولحكم الكل من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عليه السلام
حجة للكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
والنوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتامل في حكم النص ومنه بعضهم مطلقا

فيجعلوها في الطلاق

اي نوره في قلبه من عند الله تعالى ابن ملك

كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى
الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز
عن دليل لا يحتمل ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز
له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية منه
واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقران
عن الهوى ما القران الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله بغيره لكنه اذا كان متعبدا او مكانا
بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد
لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان
اجتهاده عم لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد وعن الثالث المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز
اي اجتهاده عم
لم يجز وجوزه اخرون مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف
من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عم لدخوله في عموم فاعتبروا
الثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عم فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم
الى اهل الحرث ينتفعون عليه ~~حتى تعود كهيئته يوم افسدت ثم ينتفعون~~ بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى تعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادان

فقال

فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره منه ايضا الا انه قائل
بالفصل الثالث انه عم عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع
الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة
بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الراي اذ لو كانت لتطييب
قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه
اقوى فان اجاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه عليه السلام اولى لانه اقوى قلنا
١٤١ هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سياتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع
فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله
ثم اي بعد مضي مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله ويخاف الفوت في الحادثة يعمل كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الكفو شرح مغني
بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه عم والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد
العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه
عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر اولى الاحتمال الثاني يعني الاجتهاد للخطاء وان لم يقر
عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز
لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء
والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى
عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على
الخطاء بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير

ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لا نسلم لزوم
الامر باتباع الخطاء بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذي هو الصواب عملاً كما هو مذهب المخطئة
او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اي استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على
خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب
فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز كونه خطاء جاز مخالفته
فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث
البحث الاول في كيفية ايصاله اي القول بالنبي عليه السلام وهي اي ايصاله به بوجوه ثلثة انه اما كامل
ان كانت الرواة لذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني
والثالث قوما لا يجوز العقل تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان
الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين
ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا
او مجازفا وعدم انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن الموت ملكهم واجتماعهم كاخبار
الحجاج واقعة صدتهم ويسمى هذا القسم الكامل من الاتصال المتواتر لتتابع رواته واحدا
بعد واحد وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القران والصلوات
الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة
لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقه مما هو ولده
ودنياه وامّاه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى التوسط

المقدمتين

المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي
الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة
كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صادق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم بالعلم ضرورية
لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بيّن والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان
عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا
لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بيّن اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم
فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط الملزوم واما فيه اي في ذلك الاتصال
شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في
القرن الثاني وهو زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لا في القرن
الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى
لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور
وهو اي المشهور يفيد الطمانينة الظن وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته
فان كان المدرك يقينا فاطمئنانه زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود
مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي
وان كان ظنيا فاطمئنانه رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا
وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشي عن ملاحظة كونه خبر احاد الاصل بسبب الشهرة
الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك

اي قوماً لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح
خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة
الظن بشرائط معتبرة في الناقل والمنقول وسيأتي بيانها بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وله توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل
لان التخصيص مستفاد من لعل لا بتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يمكن الامر مفيداً والطائفة
يتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يبلغ حد التواتر بالاجماع الثاني ان لعل الترجي وهو
على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم
وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان
في الصدقة ثم الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير
ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى
وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال
بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا بالاخبار الآحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة
مع انها مظنة للتهمة بالتجاذب والتباغض وليست اخباراً عن معصوم ولا الخبر مشهوراً
بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقاً فالرواية اولى وكثرة
الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق

لكون

لكون الكذب محظور ديناً وعقلاً فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ
لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضاً اعلم ان ظاهر قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة
الى انه لا يوجب العمل ايضاً لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب
العلم ايضاً لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن
قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
الجازم كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى
البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة الشرط الاول
١٤٣ العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر
المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطاً كامل التمييز ربما
لا يجتنب الكذب بعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كما ان
الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وبتبعية الابوين
او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلاً بتصديق تفاصيل جميع
ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالاً بتصديق جميع ما اتى به بلا
تفصيل ولا عبرة للاول الآن لظهور امارته كالصلاة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمه الله
في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل الثاني
الثاني في اشتراط التفصيل حرجاً ولذا اكتفي بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق

بجميع ما جاء به النبي عم بالقلب والاقرار به باللسان ولو اجمالا وانما اشترط الاسلام لان
الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد
قوله في اموره والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع اي سماع
الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء والثاني فهم المعنى الكلام على سبيل الكمال لامكان ان
ينقله بالمعنى بخلاف القران فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظم المعجز المتعلق
به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة
كان حجة والثالث حفظ اللفظ باستغراق الوسع له والرابع المراقبة اي الثابت على الحفظ
الى حين الاداء فمن اذ درى نفسه ولم ير بها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق
الله لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر
بعينه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو
الشرط ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل حجة او ما يليه حجة وان وافق القياس وباطنه
ضبطه اي ضبط معنى الكلام فقها اي من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا قصرت
رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين
والسيرة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة
ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ايكاله وهو ما لا يؤدي الى
الحرج وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية

نصب

رجل يغفل على لفظ اسم المفعول من التفعيل وهو الذي لا فطنة له معرب

الاحكام مقاربة المعصية من غير موافقة ابن ملك

نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل
سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار
ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل
والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر
الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث الثالث في بيان حال
الراوي وهو ان عرف بالرواية وشهر بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء
الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
تقبل الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس
مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل
وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيات الاصل او في الفرع مانع والا اي وان
لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فتقدم روايته ان لم يوافق الحديث الذي
رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف اخر يقبل وذلك لان النقل بالمعنى
كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة
زائلة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام
قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس

ختم وغفر

١٠٤٠

المتقدمين من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما السلف فمن زمن ابي حنيفة الى محمد بن الحسن واما الخلف عن محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلوائي واما المتاخرون من شمس الائمة الحلوائي الى حافظ الدين البخاري هو صاحب الذخيرة بالرازي ذكره في الواقعات

الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع
المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء
على مخالفة للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي
بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا
صاع غله شي
على صورة العدوان الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين فان لم يظهر
ظلم و دشمن لك
حديثه في السلف جاز العمل به اي بروايته في القرون الثلثة الاول لان الصدق والعدالة
في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم ان وافقه اي روايته القياس
ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثلثة لا بعدها
اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجب العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه
فيهم اي في السلف فان قبلوها اي السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه
او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد
البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال ابن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل

شانها

شانها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده وان ردوا اي السلف روايته رد
روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين البحث الرابع في بيان الانقطاع
اي انقطاع الحديث عن رسول الله عليه السلام وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال وهو
لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول فان ترك الراوي واسطة بين الراويين
مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة
سموه معضلا والكل تسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني
مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل
من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان
الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل
بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد
الموهم سماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام
في ارسال من لو اسند الى غيره ولا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة
الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي رح هو يقول اولا ان جهالة الصفة

ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع
لانه محمول على السماع صح صح

٤٥

يمنع صحة الرواية فجهالته الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ المشاهير
للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث
وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت
عن ذكره ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزم في الثقة او
لا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او للجريان العادة بالارسال بلا دراية
اصحاب الرواية كالجد بهما وعن الثالث انا نمنع الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح
واختلف المشايخ فيمن دونهما اي قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي
يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لان زمان فشو
الفسق وتغير عادة الارسال الان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن
الحسن والمرسل من وجه المسند من وجه آخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه
فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان
حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في
الصحيح وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري
مرسلا والنوع الثاني باطن وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث
الثاني واما بالمعارضة بالاقوى اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه صريحا كحديث
اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول عليه السلام لم يفرض نفقة لها ولا سكنى

وقد

وقد طلقت ثلاثا الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن
من وجدكم قيل القراءات الشاذة غير متواترة ولا مقبولة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها
اقول القراءات الشاذة ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في
اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على
الكتاب وكمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة للمدعي واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدا بلام
الاستغراق يوجب الحصر او تعارضا الاصح كالا بدلالة وهو فيما اذا شذ الحديث بين الصحابة
في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا
لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا
بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه
عند اختلافهم الى الراي دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن
المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم البحث الخامس في الطعن اعلم
ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما اربعة اقسام الحط اما الاول فلان الانكار
اما بالقول او بالفعل والاول اما بنفي الجازم او المتردد او بالتاويل والثاني اما بالعمل
بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني
فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليهم او يحتمله عليه واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم

قوله في البلوى العام مثل خبر الواحد البديع
عند الكرخي وعند رفع اليدين ونحوه ولم يشتهر النقل
مع النقل مع اجتماع الخواص والعوام اليه قبل نقض
هذا الخبر الوتر ونحوه قلنا عدم الاشتهار لعله
لانه حدث من جهاد او وباء فلم يسبق الا قليل
منه

او مفسّرًا بما لا يصلح جرحًا او يصلح فانيًا مجتهدًا فيه او متفقًا عليه فانيًا ممن يوصف بالنصيحة
او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وجوه الطعن
اما من المروي عنه فنفيها اي نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها ان كان جاحدًا للحديث او الراوي
لكذب احدهما قطعًا الكون لعدم نفيه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك
كبيّنتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وترديده اي ترديد المروي
عنه سواء نفي ولم يصرّ عليه او قال لا ادري وتأويله للظاهر يعني روى عنه حديث ظاهر في معنى
فأوّله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف
ترده جرح واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن
تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة
انه عليه السلام قال ايما امرأة الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي والكثير
مشايخنا والشافعي الى انه لا جرح بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث
بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة
تصلح للترجيح وتفسيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما ليس ظاهرًا في
بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله
اي المروي عنه بعدها اي بعد الرواية عنه بخلافها يقينًا بان كان الحديث نصًا في معناه غير
محتمل لما عمله جرح للمروي لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه
باطلا سقطت روايته ايضًا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل رواية يحمل على تركه

ذلك

ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانًا للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم انه
قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون الطعن جرحًا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة والامتناع
عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه والطعن اما من غيره اي غير المروي عنه فان كان
ذلك الغير الطاعن صحابيًا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على
السياسة او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام اي حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بها وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى
حلف عمر حين لحق من نفاه بالروم مرتدًا ان لا ينفي احدًا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة
فعلم ان النفي من عمر كان سياسة لا عملًا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضه
عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة خيبر لم تكن حتمًا
فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء فلا يكون جرحًا لان النادر
يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لا سيما
بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث مجملًا
اي مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل
لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون الثلثة وان
قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف ففيها اولى ومفسرًا بما اتفق على
كونه جرحًا شرعًا والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه

جرحا شرعا بل مجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف
لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان منهما بالعصبية كطعن المحدثين
في اهل السنة لا يسمع البحث السادس في محل الخبر الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان
خبرا عن النبي عم او لم يكن ولا الخبر الواحد ولا ذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات
لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهو اي محل الخبر اما حقوق الله تعالى اعلم
ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثاني
اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فنشرع في بيان
الاقسام الخمسة واحكامها فقال فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة
والزكوة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما في الكفارة
الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد
بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اي في العبادات
لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
بالتحري اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من
قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة
حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتقاد فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر
الحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة او المستورين
في الحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات

لانتفاء

لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات روي عن ابي يوسف
واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص
فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة
في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس
اي صادق
ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت
واما ما
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وحقوق العباد وهي باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فيما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما
يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان
حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بجلالها ابطال الغلط من هذا القبيل لما فيه
من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع
والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على الناس لتعارفهم بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون
دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود

سائر الشرائط اما العدد او العدالة عنده اى عند ابى حنيفة رح ان كان الخبر فضوليا و الّا اى
وان لم يكن الخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد
غير العدل وذلك ان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى
وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين وقالا هو اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه
دون وجه كالثانى من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب
المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الفا شبه الالزام البحث السابع فى نفس الخبر وهو على
انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب
وحكمه الاعتقاد بصدقه والاقتداء به قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية والثانى ما علم
كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث
ما يحتملهما اى الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الآخر لاستواء المرجح كخبر الفاسق
فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او
نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا اساويا لانه وان كان
احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية والرابع ما ترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع
الشرائط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه
وشهوته باجتنابه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد حقيقة قطعا والفصل

ههنا

ههنا هذا النوع وله اى لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول
طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث
عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه
طريقة الرسول عم وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو
اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة
من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه والكتابة والرسالة من الغائب
كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا
يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء
ثم يقول حدثنى فلان عن فلان الى ان قال عن النبى عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث
للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى
هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان
النبى عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما
الثانى فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا
مخالفهما مخالفا للامر ورخصته اى رخصة السماع بان لا يكون فيه السماع الاجازة وهى
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان ويبين اسناده
او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى والمناولة وهى ان يعطى

الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك
ان تروي عني هذا والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما
احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة والمجاز له ان علمه اي ما في الكتاب صحت الاجازة والا فلا
تصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف كما
خلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط الشاهد معرفة ما فيه وانما قالت قيل لما قال شمس الائمة
والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما تسمح هناك لاجل الضرورة
فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة
تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ اي حفظ المسموع من وقت
السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته
ورخصته الكتابة فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه هو او رجل معروف
او مجهول وهذا القسم في الكتاب الان عزيمة وان كان في اول الزمان رخصة والا اي وان لم
يكن متذكرا فلا تكون حجة عند ابي حنيفة اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاضي يجد في خريطته
سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم
بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف في الكتاب يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده لا من
عن التغيير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف
اى يلان سوزه حسن وبروب كيم جك بيرينه بكجر ملك اخ
فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي

لكثرة

١٥٠

لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن عن التغيير فيقبل والا اي و
ان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل ولا يحل العمل به لان التغيير فيه غالب والا في صك في يد الخصم
لغلبة التغيير فيه ايضا حتى انه كان في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف اي كان خطا
معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره
نفع الى من يغيره ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي جوز العمل به
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر
على الناس والطرف الثالث طرف الاداء وعزيمته النقل اي نقل المسموع باللفظ من غير
تغير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة
الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل
بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان والجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا
على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على
عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن
الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع ففيما
النقل بالمعنى
فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن
فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة
يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل

لان جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزاً ومعناه معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان
وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان
كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعاً للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه
لا يجوز لانه عم كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت بجوامع الكلم اي
خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصاً به وكل مكلف بما في وسعه واما في اقسام
الخفاء اي في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي ليس بحجة على
غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقاً
اي سواء كان الناقل مجتهداً او لا فصل في بيان حكم فعله عليه السلام القصدي قيد به
لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهي
اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد
القصد فيها الا عنها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء
بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم ثم ان لم تخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخباراً
عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم
ربه واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه
مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من
المبحث وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان
الشركة تنافي الاختصاص اي علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام من الوجوب

وغيره

وغيره اذ يقتدي به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان
الثابت بدليل فيه شبهة لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فانه
مثله في العبادات وغيرها فيها اي في تلك الصفة فان كان فرضاً عليه كان فرضاً علينا وهكذا
اما اولاً فلان جميع الصحابة اي فعله المعلوم جهته واما ثانياً فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة فان التاسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقاً والا لتاسي بلا نية واما
ثالثاً فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى
فزوجه عم الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل دليل الخصوص بالنبي عم فاذا
قام يحمل على ما يقتضيه لان الاصل يعدل عنه بالصارف والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عم
فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحاً له لان الاذن متيقن والزائد يحتاج الى الدليل
والمفروض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال تعالى
لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماماً ولا يحمل على المخصوص به عم لانه نادر فصل
في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام او في عصره وعلم به وكان قادراً على الانكار
ولم ينكره كان تقريراً له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال ما قرره ان كان مما علم
انكاره اي انه منكر لم يترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال
كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً والا اي وان لم يعلم
انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ الثابت ان حكمه
على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز

لانه لو لم يجز لزم ان يكون عليه السلام مجرما وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار
معه ادل منه اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته فان
قيل الرسول عم لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب
ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي لنسب الاولاد قلنا مقام الكلام في شيء غير مقامه في
طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت
اليه هاهنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار
لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجتهد فان النزاع ثمة في طريق
المط قيل ان القيافة يجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح
به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه **تذنيب** لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب
والسنة اوردها فيهما وسماها تذنيبا شرايع من قبلنا قد اختلف في انه عم وامته هل كانوا
متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق
من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها
شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بعث نبي آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا باقامة الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل
بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت لا بناء على ان ذلك شريعة انبيائنا ولم يفرقوا بين ما ثبت
بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن
او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تع

او رسوله

او رسوله عم بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها اما اللزوم
فلقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص
هاهنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها
سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا
رسول من قبلنا مستغيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف
قد قال عم حين راى صحيفة من التورية في يد عمر رض امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا
احتجاج محمد في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول
او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان
مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره فيما
شاع بين الاصحاب فسكتوا لانه يجعل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على
غيرهم بل يجوز مخالفته اجماعا قيد للحكمين معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم
واختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم لانه ظهر فيهم الفتوى بالراي واحتمال الخطاء في اجتهادهم
ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين وان احتمل الخطاء لم يجز للمجتهد آخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا سواء كان قوله مما يدرك

بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيهما وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم

لانهم شاهدوا طريق النبى عليه السلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص — الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبطها

والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام وليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى

غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع

او الكذب والثانى ضعف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد

يخطئ ويصيب والتابعى قيل مثله اى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله ان ظهر فتواه فى زمنهم

اى زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى وشريح ومسروق والشعبى لانه لما زاحمهم فى الفتوى

وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اى ليس التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول

قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق التابعى وهو الظاهر الرواية وهو الاول لانه رواية

النادر الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان

على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثانى الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا او عرفا

اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول

او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق

بعض مجتهدى عصر وبقى بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة فانه لا يكون حجة

لانه من خصائص هذه الامة فى عصر حال من المجتهدين معناه زمان قل او كثر وفائدته

الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا

يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به

انب

انب بالتوقيفات على حكم شرعى خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل

وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال

الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل

فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع

فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الائمة وغيره من الاعتقاديات ويمكن هو اى

الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم

فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن

الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان

كان عن ظنى فيمتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد وجوابه

ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقائق لا فى الظنى

الجلى وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق

والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او

انقطاعا او خمولا او اسره فى مطمورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن

اى ساقط لا شهرة له اى حفير

الباقين وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم

القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين ومتتبعين ولم يرجع واحد

منهم والاشهر وكذا يمكن نقله اى نقل الاجماع من يعلمه الى المحتج به خلافا للبعض قالوا

الاحاد لا تفيد القطع ويجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة

مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمخبر به

وجوابه ما مر للمقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواتراً وهو حجة قطعية عقلاً

فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على

ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة

قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى اخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم

بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن

باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضاً

قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم يدل على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية

استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملاً ولو امكن

دلالة ينافيه ثبوت اتفاقهم على غير الحق كان فاسداً لا كاملاً ولا ينافيه ثبوت لا ادري من

البعض لجواز دراية الاخر وركن الاتفاق والعزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من

المجتهدين او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الندب او الوجوب لما

لما روي عن عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب الرسول عليه السلام كاجماعهم على الاربع قبل

الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ

تكلم البعض او عمله الباقين وبعد مضي مدة التأمل وجه كون هذا القسم اجماعاً ان المعتاد

في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق

من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة

وطلب

وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمحا فمن

المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف الشافعي في القسم الاخير فان المشهور

عنه انه ليس اجماعاً ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل او التوقف بعده لتعارض

الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون

القائل اكبر سناً او اعظم قدراً او اظهر فضلاً وعلماً كما سكت علي حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة

حتى سأله فروى حديثاً في قسمه وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال

ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته

وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يسكتون بارتكاب الحرام مع انه خلاف

المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رضي الله عنه حين نهى عن المغالات في المهر فقال امرأة يعطينا الله بقوله

وآتيتم احديهن قنطاراً ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت علي رضي الله عنه

في المسألتين كان تأخيراً الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على

ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن الس الناس ورعاية

لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة

بينهم وكان عمر رضي الله عنه الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لا لانها

غير واجبة لا عن بيان مذهبه واهله اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهد

اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضاً قول المقلد

من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضاً خطاء

لجاز اتفاق الامة على الخطاء بغ فلىق فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة ولذا
لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم
يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل وغ مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما
يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء
غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليطهم جبرائيل عم اولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج
في امامة علي رضه وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله
وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل واياما
كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرط اي شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة
فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد يخالف لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد
المخالف لان المجتهد يخطي ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق
الكل فلا يكفي العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عم خلافا للامامية و
الزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي
ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لا كونهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة
فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر
اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا
يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترطه وان كان كذلك فالتابعي معتبر في اجماع
الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه

كما يحكى

كما يحكى وزاد ليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بلا واسطة
قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد
التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي عصر المجمعين فانه ليس شرط الانعقاد
والحجية وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو ساعة لم يجز لاحد
مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع
باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل
او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة
الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد انقضى
بمضي وقت التامل وعن الثاني ان توهم الرافع ليس رافعا فكيف ان يكون رافعا وعن
الثالث انه قبل الرفع على الدفع وهو باطل ولا اللاحق اي لا يشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق وههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند
مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر
وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن
الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من احياء المعاصرين ودليل
الماضي لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان

٢٥٥

اريد التفضيل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذٍ كان حجة موجبة للعمل
الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعًا
على نفي قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون اي الاجماع اللاحق على قولٍ ثالثٍ فيكون
الخلاف السابق مانعًا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف
اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالًا او مقاسمةً
ويشتركان في ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لا
لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربا
في غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه ويشتركان في ان لا ربوا الا
مع الجنس فالقول الرابع بعلية الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج
النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير
فالقول بعدم وجوب شي منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما
المتعدد فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة
وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا الا تفريق القاضي في الجب والعنة لا بلس
بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في

الزوج

في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما و
ثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض
لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب اخر كنقض الخروج من غير السبيلين دون المس
عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود النقض او عدمها ثالث لم يقل به احد
واما الوجود في البعض مع العدم في بعض اخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم
لصاحب مذهب اخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عندنا
فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض المتاخرين
من اصحابنا قيده اي الثالث بما يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه انما قالوا ان الثالث ان
استلزم رفع قولٍ متفق عليه فممنوعٌ والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
١٥٦ كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعًا اما لان الواجب
ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل وعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب في مسئلة واخرى في اخرى فلا كما في
الصور الاخر فان في كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد
هذا التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق
يعني ان المفهوم من ادلة المانعين الثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة
المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولًا بان الاتفاق ثابت اما
على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ
اي في المسائل المذكورة
اي من الفريقين

بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل له او الثالث ليس قولاً بعدمهما
والنفي القول بنفيهما انما لم يتعرضوا والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر
ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك والجواب ثانياً ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها
تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقاً و
المجوزين تمسكوا اولاً بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه واجيب بانه دليل
ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر
المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج
دون الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك
الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا
غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمان ان كان ثابتا ثبت في الحلي ايضاً والا
لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعاً والصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل
التمسك ويبطل الثالث مطلق وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة
في احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار
الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي
يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالاً والقول بانه معه مقاسمة
فارث الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا في واحد اعتباري

كاشتراك

كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين
او احد الامور او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي
لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث وحكمه
اي الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب
والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالاية المؤولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي
منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع
اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن
دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن
الاجماع فلم يبق له او للحجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف
الاجماع ومع ذلك لا نسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة
السند وعن تعينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنياً كالقياس
وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعياً ثم انه لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعياً
معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعاً لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور
نزاع فيه لان اثبات الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده
قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى

المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقياً كما مرّ فهو
كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتياً حتى اذا كان سكوتياً
لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو
فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعاً ثم الاجماع المختلف فيه
كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار
الاحاد لا يضلل جاحده ايضاً **الركن الرابع** في القياس وهو لغة التقدير يقال قس
النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساوياً للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها
به ولذا سمي المقياس بمعنى الابتناء وشرعاً ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهراً دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى
واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال
الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
ليشمل وجوده للموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواناً فيقتص به كما في المحدد
والمعدومين عدمهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجوده
المعدومين كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر فان يولى عليه وعدمهما كعدم
الجنون على عدمه بالصغر فان لا يلي على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحترز عن دلالة
النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل ظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الى نظيره وهو يتناول القياس او يتناول

الشخص

من قوله تعالى

لیس بقیاس وهذا القیاس لغة ایضا و بعض اصطلاحا صح

مطلب القياس

من قوله تعالى للمؤمنين يا بنيّ يعرفون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة
لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني
فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولاً انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة
ولصحة نفيه عمن قاس ولم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات
لترتيبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة
على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانياً ان الامر يحتمل غير الوجوب
ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظنية وجوب العمل به في
غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ مدلول الاعتبار لا حقيقة ولا اصحح اعتبر
فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي
لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي
والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في
المنصوص العلة فيكفي لالحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة
النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ
علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب
وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلة
التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب
ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم

بوجود السبب على ان ذلك مما شك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد
سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات
العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا
فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على
الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات
والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب والسنة
كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها
قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
والاجماع فان الاثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعي اختصاصهم ذال بلا دال ونفاه اي القياس
الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية
ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض
الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني وولده في نفيه الكتاب
والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فلقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين حيث دل على انه كاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الاية فلو كان

القياس

القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل بعبارته بعضا جليا او خفيا فيتناول
القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ بالاية الثانية
ولو اريد به القران فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم
في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى فنفي العمل به تعظيم شان القران باعتبار
نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل
بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض واما السنة فلقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا
قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يقصد به رد
النصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك
واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله
قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر
وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم
حق الشارع القادر على البناء القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية
ومع ذلك اجاز العمل بالتحري اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام
وله اي للقياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد
الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه

بلغو كالبيع المضاف الى الحق ولكونه مما يحتج قد يدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل
مختصا بحكمه بالنص اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص
كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة
فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما
اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى
موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وان لا يعدل به
اى بالاصل المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات
الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسى
للصوم فالقياس فوات القربة بما يضاده وهو عدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما
دخل الا انه خرج عنه بقوله عم تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء
وانتفى نظيره فى الشرع سواء كان ما ظهر معناه كرخص السفر لمعنى المشقة او لا كضرب الدية
على العاقلة والاجارة لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا
لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا بعد
الادلة الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع او بالخفى منه اى من القياس يعنى الاستحسان
وسيجيء ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى الاستيانى وسنحقق الفرق بينهما فهو منعه
ان شاء الله غير متغير فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير
لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال والا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع

حكم الاصل

حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا كان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت
واما النظيرة فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم الى الفرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو اى ذلك الفرع نظيره اى الاصل والا لم يشاركه فى
حكمه ولا نص فيه اى فى الفرع سواء كان وافق القياس او خالفه اذ لو كان فان وافق القياس
لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه ان يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تضاد
الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال
فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام هاهنا فى القياس الذى هو حجة
مستقلة كما مر فى الاجماع ولا شك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص
الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم
الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا كان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس
تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال
فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات
الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار
مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلية
التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره
كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس
الشرعى وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اتى فى مطلق

القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك
ولا يتعلق بالمنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر
الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق
هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه ولكنه لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين
فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة
على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت
فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح
قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم
هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي
حرمة لا تنتهي بالعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخطا بالنسيان في
عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر
النسيان ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عم
الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مفرع عن الشرط
ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما
اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال واما القليل من الطعام
فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق

بقوله لم يخصص

١٦١

متعلق بقوله لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا
في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه
يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل
مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر
اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فبهذا التعليل غيرتم
النص فجوزتم القليل مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عم الا سواء بسواء والتسوية
المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل
حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين
فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال وابطلنا
حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير
ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان
تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد
وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تع فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم
وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا

وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية
دل ذلك على الابدال فعلم ان ايفاء الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره
انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل
وبده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة ثم في وردان
وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الابدال بدلالة فما معنى التعليل بالحاجة
اراد ان يدفعه فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت لا لاثبات مثلها
وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا
ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب (اي خلقة الشاة)
الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا
حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته الى القيمة الشيء هي
لتعدي الحكم الى قيمة الشاة و يجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد
وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني
جواز الابدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الآخر
وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال
على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل
كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز

الابدال

الابدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الابدال
الملفوظ اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا
يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف
ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من
الاشعار بان الابدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو سكن الفقير داره
مدة بنية الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت
كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على
الشاة واعترض على جواز الابدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب
ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا
للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة
لا يؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين واما ركنه (مطلب اما ركنه فاربعة)
فاربعة ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والفرع
وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرة لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالارز
كالبر وقيل حكمه لحرمة الفضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز
والجص وقيل حكمه كحرمة فضله لا دليله لانه على القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت

الى التصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص كتابا
كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع
المسمى بالعلة فما جعل علما اى امارة وعلامة على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى
وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة
حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه على الله
وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث
قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال
في توجيه هذا المقال اقول الذي يأتي اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعاله تعالى لو عللت
لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة
الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون
علية البارى تعالى في علية محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله تعالى بالغير وجوابه ان
الملازمة ممنوع لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن
على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى
الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا
كما ان اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى
بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى لان حكم الاصل

انما

انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة
ان المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة و
العلامة وهو ثابت بالاجماع مما اى من الاوصاف التي اشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
فانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع
نظيرا له اى للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اى حكم النص بذلك المعنى بوجوده اى بسبب وجوده
ذلك المعنى فيه اى في الفرع ويكون اى الجامع هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في
العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية
للزكوة في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى يجب الزكوة في الحلي والتبر خلافا للشافعي رحمه الله او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه
ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطواف وخفيا كالقدر والجنس
ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عم لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم
على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس
الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عم
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم

شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا
كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سياتي والاصل في النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل دل
على انها معلولة كما في ما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لا توجد
الا في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل
التوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه
وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي
هو المضاف الى النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اي يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة
لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فيتعين التعليل بكل وصف يمكن بالحكم
الا لمانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف واجيب بان التعليل بكل وصف
يفضي الى التناقض كما مر وليس شيئا لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى
تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسياتي ان شاء الله تعالى ابطاله وقيل الاصل التعليل
لكن لا بكل وصف لكن بل بمميز اي بوصف مميز من سائره لان التعليل بالمجهول باطل
وهذا اشبه بمذهب الشافعي رح وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل
بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف عن سواه
هو الاخالة اي الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء

المناسبة

١٦٤

المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة
هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له التقسيم بانه
لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك
فثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول
يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص
او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب
خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل
فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في
ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض
على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر
وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بمميز لا بد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل المميز اي قبل ملاحظة دليل
التمييز من بيان كونه اي النص معللا في الجملة اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون
معللا عند الخصم ايضا وكونه بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعتراف بتعليله
فان النصوص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا اثبات
التعليل ثم الاشتغال به بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام
كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول

وهما الاخالة وشهادة الاصول

نوعان ع

بالذهب ه

مثلا اذا نظر المجتهد المجتهد في قوله عم الذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول
ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه انما شرط في مطلق البيع تعيين
احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالي بالكالي وهو
بيع النسيئة بالنسيئة شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين
متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي رح في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط لحصول التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة
بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين راس مال السلم بالاجماع
فثبت ان النص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا
الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزيد النقد على النسيئة وحقيقة الشيء
اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق
الآتي ان شاء الله تع ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من التعليل خلافا للشافعي وفي العبارة
اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق
واعلم انه لا خلاف ان الحكم في الاصل ثابت بالنص وان التعليل لاظهار حكمه في الفرع ولا يتصور

ذلك

ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان
التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقف عليها
دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص
واما الشافعي رح فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى
للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع
وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عندهم
عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف
المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التاثير وهو لا يتصور بدون التعدية
كما سيأتي ان شاء الله تع ولا يجوز تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل
كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه
ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه
بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته الشافعي رح
وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه ولا بما اي علة مقارنة
مع الوصف المفارق اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى
بعض البدل فنقول اذا ادى بعض البدل لعوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل بدون الفرع ه

ونعرف العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح
الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا او لاجل
كذا او كي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل
العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه
يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كان
في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام معرف والمضمر انزل من المقدر
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب
ويتردد فيها او يسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر
انها في هذه المواضع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عم سواء
دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما
وسره ان الفاء لم يوضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فيجوز
ملاحظة الامرين بدخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا
فيها بمراتب كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد نازل ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي
الظهور لبعده والا اي وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو
او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا للاستبعاد مثال العين كحديث
الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب

كانه عم

كانه عم قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقال العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث الخثعمية فانها سالت النبي عم
عن دين الله تع فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه عم على كونه علة للنفع والا
لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق
بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغل القلب ونحو اكرم العلماء
ومنه اي من الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما بصفة صفة مع ذكر الحكمين نحو
للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية
وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن
حتى يطهرن فالطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو علة
لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل فان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد
وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ح
القطع بها فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية السرقة والزنا ولا كون العلة
متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة
اي مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا تكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في الاسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاءمة اي ملاءمة العلل للعلل

١٦٦

المنقولة عن الرسول عم وعن السلف لان يكون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع بينهم بان يكون الوصف والحكم الذي نعتبره
من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليها لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة
فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما
مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى
الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به
الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق
الرخص وهذه المناسبة المشروطة بجواز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز
العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى الاصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ
وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترطها
التأثير ولهذا الموجب للقياس هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علته بنوعه
اي نوع الوصف الجامع او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب
احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما وجب لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان
العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها
بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان الخصوصية

مدخلا

مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس
لا مطلقة واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية وانما اضافة الجنس الى الوصف
والحكم فهي اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد
بالجنس ما هو اعم من ذلك بمعنى الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف
هو علة الحكم في تخفيف المنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع
وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز
الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض او فوقه الجنس الذي
هو العجز الناشئ عن الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ عن الفعل
وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام
والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها انما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات
فالنوع في النوع اي فمثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر في الولاية على النفس
كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع
الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية
على النفس بالاجماع ولعل التمثيل فلا ينافيه التركيب والجنس كسقوط الزكوة عن الصبي
فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية
وهو جنس لسقوط الزكوة والنوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عمن لا عقل له فان العجز
بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس

وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختيار على ما يشمل المحبوس صح

فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم والباقى وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما بالعكس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس فالمجموع اربعة واما الثنائى فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة فى المطولات قيل ويعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليها قيام النص فى الحالين

اى حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظ واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة موجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فمجاز حيث عبر بعدم فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كالشراء الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اى سواء كان الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها

١٦٨

[illegible]

فلا يفيد ظن العلية والقياس اي قيام النص في الحالين والحكم له نادر فلا يجعل اصلا
في هذا الباب اي باب القياس الذي يبتني عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه اي حكم
القياس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو
التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي رح حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه
كما سبق وان كان التعدية حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء
كالحداث تصرف موجب للملك او وصفه ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل
لا يتصور حينئذ لعدم ما يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا
لاثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم الشرعي وينسخ له بالرأي مع عدم
تصور التعليل كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه
نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعي من
الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية
السببية والشرطية يعني انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل
يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء
شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه
وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان
اعترض صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه فصل ان سبق الى الافهام المجتهدين

اذ افهام

١٦٥

اذ افهام العوام كالاوهام الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا يختص بالاسم اي اسم
القياس والا اي وان لم تسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا فالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان
في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين
القياسين وقد يسمى به اي بالاستحسان الاعم اي اعم من القياس الخفي وهذه التسمية في
الفروع شائعة وهو اي الاعم دليل يقابل القياس الجلي وهو اي ذلك الدليل اما
الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع
او الضرورة كما في طهارة الحياض والآبار او القياس الخفي وله اي للقياس الخفي قسمان الاول
ما قوي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم
اذا تامل حق التامل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف تاثيره
والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته واول الاول اي القسم الاول من الاستحسان اولى من اول
الثاني اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو التاثير لا الظهور فالاول هو ان يقع
القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه
نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة
التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة ~~تؤدى بالركوع~~ في الصلوة ان يؤدى بالركوع كما يتأدى
بالسجود لمناسبة ظاهرة وهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر

بالمجاز بيان

ط اي القسم الاول من القياس وثاني
الثاني اي القسم الثاني من القياس
او لحن ثاني الاول صح صح صح

للحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع كما انه
في الصلوة الا ان المامور به سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا
ينوب عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يتحقق سجدة
اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة
وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به
كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم
يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
اركعوا واسجدوا فكل من القياس والاستحسان ينقسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف
الى ضعيف الاثر وقويه فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه
الصور الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة وهي ما
اذا قوي اثره اي اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما في الصور الثلث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظ واما اذا تساويا في القوة فالقياس
يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا ويعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة
باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظ والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظ فاسد
الباطن والى العكس وهو فاسد الظ صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى

سبق

سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها
حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من
القياس وهو صحيح الظ والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من
القياس وهو صحيح فاسد الظ والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا
بقي الاخران من القياس وهو صحيح الظ وفاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان
وهو صحيح الظ والباطن مردود يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اي ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظ والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخران من الاستحسان وهما
صحيح الظ فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اي بين اخري الاستحسان وبين اخري
القياس وهما صحيح الظ فاسد الباطن والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس
والاستحسان في صحة الظ وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض
مع اختلافه اي اختلاف النوع وهذا في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظ فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظ صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظ صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظ فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا
او استحسانا ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التامل
والمعنى بالقياس الخفي ههنا لا غير اراد ان يفرق بين المعنى بالقياس الخفي الذي
هو المتبادر من اطلاق المعنى والثلاثة الاخر بانه ههنا لا الباقية للعدول بها عن
سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن

قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترك فقط قياسا لانه المنكر وبينهما التحالف اما البائع
فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر
زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يتعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة وهذه التعدية لاتنافي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس
بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على
المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت
حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي
هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان تتوجه على المتنازعين في
قضية واحدة وبهذا ان الاستحسان ليس تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك به في الاستحسان المانع وعمل به في غيرها العمل به
لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم
في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها
اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة
الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اي دفع القياس
بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها بيانا وجود العلة مع تخلف الحكم

كأن يقال

ان النقض بيان

كأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم
ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع
ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير قد يقطع ولا تاثير وربما يورد على المؤثر
ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافات
انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا
الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه
فلا حاجة لتخصيص المؤثر بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض
ويرد اي يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع
وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فينتقض بالقليل
فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند
عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان
فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف
وهو منع وجود ما اي المعنى الذي له اي لاجله صارت اي العلة علة في صورة النقض
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فينتقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه
تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول

فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث بقوله وبالحكم وهو
منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض بحمل القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة
على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول
لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
والرابع بقوله وبالغرض وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع
بالاصل التسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية
حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد
بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فان حدثها في السبيلين لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض وهذا يرجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي
امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض
بها اي بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد
في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل
من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اي للقول
بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض
مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه

المتأخرون

المتأخرون واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم
باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على
المحال الاخر فعلى هذا اي على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق
العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة خمسة لان للحكم ابتداء
وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كالخروج
النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي في المحسوسات
وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد
اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا خرج وامتد
حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان
اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا
يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار
طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني
على التسامح والا فالرمي علة للمضي كالاصابة وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزهوق

الروح

الاندمال كون الجراحة قريبة الى الصحة

ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد
الخيار فقد عدمت او لنقصانها كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في
المعذور الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس
مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط
التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من
ذلك ففي المؤثرة اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية ولتخلف قبولها في نفس الحجة فقبل القياس الحاق فرع باصل بجامع
وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا
يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره
وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما انه يقع الممانعة في وجودها اى
العلة في الاصل بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل او
تقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في
الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما
ذكرته واما ان يقع في اوصاف العلة ككونها مؤثرة وفي الطردية عطف على المؤثرة
اما في الوصف بان يقال لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في الاصل او في الحكم

بان يقال

١٧٣

بان يقال لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون
الوصف علة له في الفرع او في صلاحه اى الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف
لا نسلم انه صالح للعلية او في نسبته اى الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا
الثالث فساد الوضع وهو ترتب نقيض ما يقتضيه العلة عليها كترتب الشافعي ايجاب
الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب
ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا ورود له اى لفساد الوضع بعد بيان
المناسبة فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه الرابع
فساد الاعتبار وهو منع علية المدعي للقياس متعلق بالعلية للنص على خلافه تعليل للمنع
ويرد اى يجاب عنه بالطعن في السند اى سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا بمنع الظهور
اى ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مأولا وبالمعارضة باخر اى بنص اخر مثله ليسلم القياس
بالتساقط الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك
الوصف في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ
آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة
فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى ان النزاع
جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ويرد
ثانيا بان الفارق لا يضر اذا ثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت

كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصفا لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعا في الفرع فح يضر يعني لو اثبت الفارق
على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم
العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما لو اورد به
لرد ينبغي ان يورد بالممانعة هذا التعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح
في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي
ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي رح اعتاق
الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل
الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان
التوقف فان ادعيتم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى
الخصم وتجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وتجري ايضا في
علته للحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقامات دليله وتسمى الاولى معارضة في الحكم فاما — اي في علته صح
ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة اي زيادة شيء على دليله بطريق
التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سياتي وهي معارضة

فيها

فيها معنى المناقضة الا ان المعارضة من حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة ففي حيث
ابطال الدليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة
تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى
المناقضة لان نقيض حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل
المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع
دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالالتزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو
ضمنا الامر بخلاف ذلك اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك
غير صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب ١٧٤
ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا
له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي رح مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل
الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما اي حكم آخر يستلزم هو اي النقيض فعكس ماخوذ
من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره
وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء

وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول
الوجود والاول بطل لانها تجب بالنذر اجماعاً فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعاً وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء
الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها
بالشروع والاول اى القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر
غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو الانفصال لا بعينه بخلاف المعترض بالقلب الثانى
ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب
جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى
الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء
انما هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود
فلا مماثلة واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهى معارضة خالصة ليس فيها
معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان تثبت تلك المعارضة نقيض الحكم الذى
ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف او تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا فى اثبات ولاية الانكاح
كالتى لها تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية
الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلل
اثبت

اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد
بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم
نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان
لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اى حكما يستلزمه اى النقيض مثلا المراة نعى اليها زوجها فنكحت
فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق
المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت
والمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا
قامت فالسبيل الترجيح كما يشاتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون
الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته
وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه اقوى
من الوجهين الباقيين لدلالته صريحاً على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض
حكم المعلل والثانية وهى المعارضة فى علة الحكم تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة
اى علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلب ايضا
لما مر آنفا وانما تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانه اذا كانت وصفا
لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب
فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون اغلظ فجزاؤها يكون اغلظ

الاخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ابن ملك

المعارضة

المناقضة ايضا

١٧٥

فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب الكثر مع ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما نفى
اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم
فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز عنه
اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر
بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما اي ثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذا ثبت المساواة
بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان
يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقلنا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور
على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى والا اي وان لم يكن بجعل ليس كذلك
العلة معلولا والمعلول علة فخالصة فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة
على نفي علية اي علية ما اثبت المعلل علية قبلت المعارضة وان قامت على علية شي آخر
فان قصر ذلك الشي الآخر ولم يتعد الى المجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل
لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي
لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابدى علية وصف آخر احتمل ان يكون

كل منهما

كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما
اذا تعدى الى المجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه تقبل
عند النظار كما قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة بالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم
وجرى بان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل
على ان العلة احد الوصفين فقط انه لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المكيل كبيع الحفنة صح
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى
الى فرع مجمع عليه فانه علة الربوا يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا
قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات
والادخار ايضا علتهم ليتعدى الى الارز لكنه لا يمكنه ان لا يلتزم ان الطعم ايضا
علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف
المعلل وتاثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب
بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة
واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية
وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس
لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين
السابع القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء
الخلاف في الحكم المقصود هذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله

١٧٦

على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول
بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل اما بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال
القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع
ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص او بحملها اى بحمل المعترض عبارة المعلل على غير
مراده اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
يسن عندنا ايضا تكميل الفرض البعض بقوله الى بربع سكة وهو ربع اواقل والاستيعاب تثليث
وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على
جعله ثلثة امثال الفرض لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة
والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه مأخذ الخصم وليس كذلك
فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال للحكم كما اذا قال الشافعي فى السرقة
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان انتفاء
الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها
والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى الحط للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية
اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا كالليل يعني انها غاية كالليل فلا يدخل مثل فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما
زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل

لم يرد

لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرط النية
كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو
ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع اى القياس بان اورد
عليه الوجوه المذكورة من الدفع تعين الانتقال اى انتقال القائس فى قياسه من كلام
الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث
والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة
فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا
فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو
حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته
بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون
ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة
فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى
وهى علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه
علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا
يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله او من
علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن
دفعها ببيان الملائمة والتاثير والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير حكم القياس

١٧٧

لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا
الرق لم ينتقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والا
الرابع بقوله واما من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا
عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق
لم ينتقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة
وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه
والا فبعلة اخرى والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان
الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة
الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل عليه السلام
قال مجوزو هذا القسم ان قصة ابراهيم عم حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الآية
من هذا القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل
وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس
لما اشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل عم من هذا
القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس
باحياء الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح منه وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك

لم يجعل

١٧٦

لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء
اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى
فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب تذنيب عقب الادلة الصحيحة بالادلة مطلب تذنيب
الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة
في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة
غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك في اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة
منها الاستصحاب اي طلب صحبة الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا في الحال لعدم العلم بالمغير
ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي رح في اثبات كل حكم نفيا كان
او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم فبعضهم [illegible]
بالضرورة اي قال الشافعي ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض
يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا ابنا فوزهم
ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون
وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله
ببقاء الشرايع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال
طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء
شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على اعتباره اي الاستصحاب في كثير
من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد

والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اي دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت لحكم شرعي
ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي و
مبطلا لدعواه فان قيل ان قام على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول
العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في
العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو
ظ ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما
يكون الشيء موجبا للحدوث فقط دون الاستمرار واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا
فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهورية في محل النزاع غير مسموع
خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول و
حاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم
به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتامل والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
بقاء الشرائع بالاستصحاب بل بقاء الشرائع بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر
نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم واما
قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية

موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ يدل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه عم والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء
في الفروع للاستصحاب بل البقاء في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو
ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع
والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال
الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل
على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا
لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة الاول
عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابلاء — اي لاظهار
العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي رح وبعض مشايخنا رح لانه غاية وسع المجتهد
الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم
في دارنا بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر الرابع لاثبات حكم
مبتدا وهو خطا محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقته ومنها
اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه
وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو ظ ومنها
التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب — اتباعه

مطلب باب المعارضة والترجيح

خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه
يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين باب المعارضة والترجيح لما كانت
الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة
جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد
دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فيهما
فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي
احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا
اي الدليلان قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح ان لا مانع
من ذلك والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما
اقوى من الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة ترجحان
حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم
التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ففي معارضة الكتاب والسنة السنة يحمل
التعارض الصوري على نسخ الآخر اي يكون الاخر ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع
حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع
منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا
ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه

والآ

والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي لدفع المعارضة ويجمع بينهما ان امكن ويسمى
عملا بالشبهين وان وجد المخلص فيها ونعمت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة
ويعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة
ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية
السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيهما لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون
بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة
الامام قراءة له وصير منها اي من السنة اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابة مطلقا
اي سواء وافق القياس او لا لان قدم قول الصحابة على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام
وابو سعيد البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس ففي مخالف القياس
اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه الى القياس مطلقا على الاول
ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة فكالقياس
اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سيأتي في القياسين ان امكن المصير من الكتاب
الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال
تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلاة الكسوف كما تصلون
ركعة وسجدتين وما روت عائشة رض ان النبي عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة والا اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر

١٥٠

تقرير الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر
الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار اما الاخبار فكما روي في بيان
انس رضي الله عنه ان النبي عم نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روي انه عم قال كل من سمين مالك
لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عم حرم لحوم
الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عم اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه
فيلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف
في حق السؤر وان لم تبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوط ان الاختلاف
في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه
طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه لترجيح جانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون
الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره
ولم يعدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من
ان يحكم بالنجاسة لانه لا يضم اليه التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا
والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر رض ان سؤر
الحمار نجس وقول ابن عباس رض انه طاهر واما امتناع القياس فانه لا يمكن الحاقه بالهرة
لانه ليس مثلها في الطواف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه في الصحيح

الروايتين

الروايتين وان روي عن محمد رح انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة الاختلاط ولا بعرقه الطاهر
في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فبقي الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا
ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل
بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاصل
بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل
النجاسة مرة بخلاف ما اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو اي التعارض في الكتاب
والسنة اما بين آيتين او قرائتين في آية واحدة كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين — اي مذهب اهل السنة والجماعة
قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض
اي دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض المتناقض
الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل
وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان
اما الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى
دليل آخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تغاير اي تغاير
حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما في آيتي اليمين في البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم
الايمان فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اي مقصودة له والثانية

تغيرها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان
المؤاخذة التي في المائدة دنيوية بتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فيصرف
الاطلاق الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين
مما هزله جد واما الثاني وهو المخلص قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على
حال حمل قرائتي التخفيف والتشديد في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حالي
انقطاع الحيض في العشرة وحال انقطاعه في اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشددة
على الاقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
فيما قبلها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص
من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض او
اختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود
صريحا فالمتأخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية قد سبق في بحث العام
او دلالة كالحاضر يؤخر المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عم ما اجتمع الحرام والحلال
الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاضر لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر
النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا لان الاصل
الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير

اي بين عيسى ومحمد عليهما السلام لا وقع
الفترة في التعارف والا فليلزم بيان الاعتقاد
الى شيء من الشرائع فظهرت الاباحة بمعنى
عدم العقاب على الفعل والترك قبل وجوب
النسخ قلت فعلى هذا الزمان يلزم وجود
امة خلا فيها نذير ولذا يعللون
بترده فبطل قولهم لاصالة الاباحة
وحصلت الاباحة في كل شيء ولانه
في زمن الفترة

فلو قدم

فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير
زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ويؤخر المثبت فيقدم على النافي للحاجة الى تكرر
التغيير لان النافي لو جعل متأخرا فيغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان
النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت
وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابطة في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر
وهو ان النفي ان كان بناء على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل
تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت ان لم يعرف النفي بالدليل
والا اي وان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق
آخر وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي
ينظر فيه اي يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على
العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم
مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال
ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا
اخبر بطهارة الماء وبنجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل
بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس
القياس عطف على قوله في نص الكتاب فلا نسخ ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل

لزوم بنا

بظاهر الحال اذ في النصين ان يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل
واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان
بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفة العمل بايهما شاء بشهادة قلبه
وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق وللقلب المؤمن
نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات
الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد بالمماثلة فيه كالجبة في الفرة بخلاف
الدراهم فيها ومنه قوله عم زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا
قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن لكونه ربوا وفي الاصطلاح اثبات
فضل احد الدليلين المماثلين وصفا تبين مع اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوه
اي وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر
والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على
النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور
واحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية
كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع
كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عم وقال الآخر قال رسول الله عم وفي المروي عنه
كترجيح ما لم يثبت انكار الرواية على ما ثبت وفي الحكم كترجيح الحظر على الاباحة وبالامر
الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفصيل مذكور في المطولات

وعلم

مطلب الترجيح

للزوم الربوا

على الظاهر

والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة مثلا

وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله
لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية
حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية فيتمشى ما يذكر في ترجيح النصوص واما
بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق
على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع اما
بمشاركة الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب
فالاقرب [illegible] واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة
والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى
من ثبوته ابتداء لا للاختلاف في النظير واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها
وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر
مراتبه السابقة والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة علته والمتحدة
اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث
من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة
ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارج ويجري فيه ما مر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك
وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح
الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس

وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار
حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر
حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت واني لا
اشترطها لظهور جانب الصدق والثاني قوة ثباته اي الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره
بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط
تعيينه بالنية كالنفل فان تعينه لا يحتاج الى تعيين النية اولى من قول الشافعي رح انه فرض
فيشترط تعيينه كالقضاء لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية
وبنية النفل عنده وتأدى الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه والثالث
كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير
المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجورب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن في
التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وابطل الترجيح بها لترجيح بكثرة العلة
قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر
او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة
الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين
الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن
تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه

على الحكم المشهود به والمراد به فضل التأثير
بان يلزمه الزم له من لزوم الوصف صح صح

لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح
كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقع في
بينها فقال واذا تعارض سببان اي سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف القائم به بحسب ذاته او
بعض اجزائه اولى من الحالي والوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار
الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث
بعده كاجتهاد امضي حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل
لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا الترجيح الذات على الوصف والى الثاني
بقوله قيام الحال به اي الذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو
رجحنا الحالي في التعارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد
النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا
بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق
الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات الشيء الآخر كحال الاب وذات الابن قلت
قد اشير الى تفسير الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم
بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة
والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع والا فكل ان العبادة حال
الامساك فكذلك الكثرة تذييل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه
تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا

مطلب تذييل

١٨٤

والمناسبة لا يخفى على الفطن فقال وقد يترجح اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من
قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع بأحد الاصلين شبه
من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه لان القياس
لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اي كثرة الاشباه
كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اي اوصاف تصلح ان تجعل عللا
وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان
الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل
واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان
من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية
ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه زوجة
وقبول الشهادة من الطرفين ووجوب القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص
لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا
ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز ومنها اي من الوجوه الفاسدة عموم الوصف اي الحنطة والشعير والتمر والملح
الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل
بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل
بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان
المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه

فرعه

فرعه لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق
في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على الخاص واقول فيه بحث لان رجحان
خاص النص باعتبار الدلالة فان المتمسك بالالفاظ الدالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص
قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المتمسك بها ليس الدلالة بل افادة الحكم
في الفرع والاعم افيد ولان التعدي يغني من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة
فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي واقول فيه بحث ايضا لانه
وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اي من الوجوه
الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط
وبعده من الغلط والخلافة وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني ان الترجيح بالتفرد
باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا
القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه اي في هذا من ذلك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة
الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط اي كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل
اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون
الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة الحق جعل الغير في حقها
كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اي سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع
كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا
نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لا نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة

١٢٥

في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها
غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع
وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا
الكثرة التي في العموم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة
من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلاً فان الادلة الحكم منوط بكل
واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح
بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية
ح تحصل ولا يرجح نص باخر اي بنص آخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم
دون العلة ليكون من كثرة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا
يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به
يصير حجة هو العلة لا الاصل المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ مطلب المقصد الثاني
عن مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به
وعليه وهو مرتب على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في
الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته الى المضاف اليه
المكلف وعبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية
بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر

والقيد

والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازاً
فيتناول حكما كل مكلف بخصوصه كخواص النبي عم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم
اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى
وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله قيل لكن
بقي تحته مثل والله تعالى خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اي
اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على العكس
والوضع خطاب الشارع يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له بتعلق ساكن
او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع ليعمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا
ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي
١٢٦ اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه
من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف
ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعل الذي هو الشرى ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة
وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي
مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة
المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب
على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب تفريغ الذمة وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر

في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود
الدنيوية او الاخروية ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس صحة
النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي
حكم السنن كما يجيء في بحث العوارض والكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول وهو الذي يعتبر
فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره والى نافذ
وغيره ولازم وغيره وذلك لان الحق الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع
وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة
القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك
الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى الحق الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه
بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه
الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا كالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن
رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه و
بين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد

الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمي الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار
العباد فان كان اداؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليل فيه المنع من
الترك بقطعي من الادلة ففرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة فواجب وان كان اداؤه
راجحا على تركه بلا منع من الترك فسنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها
الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا
وان عكس عطف على قوله فان كان اداؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ادائه
فمع المنع من الاداء حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا الاداء والترك في نظر
الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج
فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت جميع ذلك مما يعتبر فيه
المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه
يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة
الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو
اثر الفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة
بالطلاق واجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين
كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح
لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب

فان كان مندوبا ط

فان قلت لا يخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة
او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه
المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما
وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب
والثاني كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في المقسم اولا وبالذات ولا يكفي
وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية
التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكن ليست اولا وبالذات
كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا

مطلب الفرض

عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته
حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكون مستخفه
ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه بلا عذر
كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته
ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند الامام رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار
الربع في مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا
فسقا ان استخف باخبار الاحاد لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان متأولا
فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المتمكن من شرعيته

فرضيته

بجد

يجب بحصوله فرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكمه
اللزوم على كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلولم يكن
اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ فلا نسخ بعد النبي عم قلنا ليس رفع
الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لان لفعل شرطه
وهو فقد المتمكن وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم
اللزوم كيف وقد يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي
وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المتمكن من شرعيته لكل احد الا بحصوله
منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه
والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء
غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا
احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا تعدد فيها معلوم
ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما
وان كان نوعا واحدا جنسا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما

مطلب الواجب

كلف بايقاعه معينا لكي يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها والواجب لازم
الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي الا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك
بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن متأولا وقد استخف باخبار الاحاد وقد يطلق لفظ
الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع

سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك كل
من الفرض والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان
يغفر الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه
حق الله تعالى وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى

مطلب السنة

اي يكمل الدين وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة
بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي
التي قال محمد في كتاب الاذان تارة تكره واخرى اساء والثاني سنة الزوائد وتاركها لا يستحق
اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيره عم في لباسه وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد
في كتاب الاذان وغيره لا باس ومطلقها اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا مطلق
عندنا اي شامل سنة النبي عم وسنة غيره خلافا للشافعي رح فانها عنده مختصة بسنة الرسول عم
وقد تطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة

مطلب النفل

والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء
تاركه اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا
ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنفل فانه
بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تاركها كما سياتي وهو دون
سنن الزوائد في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عم بخلاف النفل

قوله يغفر ذا العفو وعدم المؤاخذة لا يعفو ولا يغفر ان بدون التوبة وهي صلة

ويلزم

ويلزم النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من
ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما
صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار
لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها
وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا والحرام يستوجب

مطلب الحرام

العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام نوعان لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر
والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير
والفرق بينهما ان النص يتعلق في الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم
محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني بلاقي الحرمة
الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز
والمكروه نوعان الاول تنزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرام
اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثاني اكثر
من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عم
من ترك سنتي لم تنل شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق

احد بسبب تفصيص الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عم بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم
لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد رح حكمهما واحد هو تحقق
العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني فيقابل الواجب كما يقابل الحرام والفرض والقسم
الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة
اي رخصة حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز اي يطلق عليهما
اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر وجه الضبط
ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم
تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يبق له شبهة حقيقة الرخصة بالنظر
الى غير محله بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة
ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو
كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان كافطار المكره في رمضان وجنايته
على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال غيره وكما في ترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا وحكمه انه يوجر ان قتل بالاخذ
بالعزيمة اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء
في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف
وحق نفسه يفوت صورة ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه

بدل

بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع ككل جهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية
والايلام عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكر الرسول عليه السلام
بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم انه يقتل من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون
مثابا لانه القى نفسه في التهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع
الفسقة ظاهر فان السلام يدعو الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهروه واما الثاني فما
استبيح مع قيام سبب العزيمة وتراخي للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق
الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لئلا ينافي حكمه الآتي فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا
فكيف اقتضى ثبوت الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي
الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية
لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها كافطار
المسافر فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم
وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا
لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ
بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر المختص بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان تضعفه العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت
نفسه بمباشرته بلا حصول الحق وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل

لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو ان ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس اي منكم

فانه ليس قاتل نفس لان الفعل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة على الطاعة
فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى
حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة قائم مع المحرم وليس فيه شبهة كون اباحة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا
وهو التم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر فما وضع عنا اي رفع ولم يشرع علينا
من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه عن الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم و
صعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل لما كانت في شرائعهم
من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع
موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان
السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع
الذي هو رخصة مجاز لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فما سقط عنا مع مشروعيته [margin: مشروعيته بالكلية]
لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض هذه الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث
انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف
الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع
والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عم عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع

في سائر البياعات

في سائر البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا وكالخمر والميتة
للمضطر والمكره فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما بخلاف الاهلاك على النفس حتى
لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه
الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الاسبيجابي قيل في وجه سقوط الحرمة
ان الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم
الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت
في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل الاستثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه
لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الخطر بل هو استثناء من الغضب اي التقدير من كفر
بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فنفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه
والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل وكقصر المسافر
فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر
والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روي ان عمر رض قال للرسول عم
انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته

١٩٢

والتصدق بالا يحتمل التمليك اصلا وان كان مما لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد
كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك مما يلزم طاعته اولى بان
لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان
فيما في محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
في هذا التخيير يتحقق الغرض به بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها
وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر متعارض في خفة الشركة مع المسلمين
ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلوة ان كان
اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء وفي مسح
المتخفف فان غسل الرجل الذي هو العزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع ابتداء للتيسير وكان من قبيل
المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون
الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح
على الجبيرة لان المسح رافع الحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه
اي حكم هذا القسم من الرخصة ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة
فان قيل قد صرح الفقهاء بان من نزع المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا يثاب بفعل
غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل

واما

مطلب الوضعي

واما الوضعي عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه
فقال فان الخطاب يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك الشيء باعتباره
اي باعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الاخر وهو
الحكم التكليفي فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الاخر فعلة والا اي وان

مطلب الركن الاول والثاني

لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه اي الاخر في الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف
عليه اي المتعلق وجوده اي وجود الاخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من
الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون
جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل وهو اي الركن قسمان
الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء الذي يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن
كالتصديق للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى
ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن
زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه
للخروج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب
باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان
شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالاقرار
في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد

حتى يسقط بعذر الاكراه او يجب الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم
واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها
داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته
حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قد
يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصل النوع تسمى بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم
من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فيما يضاف اليه
وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه
لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا
وهي العلة الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل وعليه الجمهور اذ لو
جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل
للاحكام ومنا من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم من العلل اعلم ان بعض مشايخنا
فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان
ايجاب العلة بعد وجودها والا كان للمعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز
بالكثير لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ
البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض
لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول
قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا

ممنوعة

ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما في حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض
بالعلل العقلية اذ كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له
لا وجود العلة حتى يتبين كيف يبقى وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة
الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي اي العلة سبعة لانه ان لم توجد
الاضافة ولا التاثير ولا الترتب بل لا توجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة
اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة
فقسم اخر فحصل سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع العلة
له اي للحكم بهذا التفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي الحكم بهذا التفسير
العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اي عن العلة بهذا التفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى
وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما ومعنى للوضع
والتاثير لا حكما لتراخي المعلول عنه لا بترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا
زمانيا او رتبيا بالتوسط هذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول
اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية فان يستند
فاما ان يتراخى الى ما لا يحدث بالعلة ويسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث
بها بالعلة فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى
الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة وعلى
مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول

ويكون التراخي لما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا
يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة
المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا
فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تاخير الحكم عنها
لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما
ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل في الحكم لكونه ادنى
اذ لو دخل على السبب لكان اقوى ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع
التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون
التراخي لما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة
بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما شرعا تعلق بحقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة
ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له وينفذ تصرفه لولا الموت
ولما كان علة لترادف الآلام المفضية الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى
الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء
والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب
القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة رحمه الله فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم
فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا

المعتبر عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها مع هذا الوجه فيضمن صح صح

التزكية

التزكية ثناء ليس بقذف ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع
الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها قذف معنى والاعتبار للمعاني والثالثة هو ان يتخصص
الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف
الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما متراخ الى الاضافة
التحقيقية ومقتصر ولان الاولى جوز ابو يوسف رحمه الله في النذر بالصلوة والصوم في وقت
بعينه التعجيل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخير لم يجوزه
محمد رحمه الله اعتبارا للايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين
العلة تكون مشابهة للسبب لعدم وقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت
من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب في الاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت
فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة
لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال لاقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق
ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء
الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما
اي الاحسان
لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب للاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء

ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله وحصل للسبب اشبه العلة والنصاب
السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء
قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا والاصالة غلب شبهه
بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي ثابتا وهو المسمى علة العلة
كشري القريب علة للعتق بواسطة الملك لهما لان المضاف الى الشيء مضاف لذلك
الشيء الحكم المقتضي الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن
شرى القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما لما ظهر والا
كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية واما علة معنى وحكما
لا اسما كاخر جزئي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق فاذا تاخر كان علة
كذلك اي معنى لتاثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها
ولذا صان الله هذه القرابة عن القطع بالرق وهو النكاح فباعلائهما اولى
واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان
لان الله قدرة العتق لما كان من احدهما ونفيه من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا الكل
واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تاخر الملك فكشرى
الثابت وابيه فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يتراخى الحكم
عنه واما تاخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه
فالمدعي معتق وغارم نصيب الآخر بخلاف آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بمجموع

الشاهدين

الشاهدين بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام المسبب المدعو
اليه كالسفر المطلق والمرض المتوفى لو خصهما او النوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطي
لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والنقاء الختانين لوجوب الاغتسال
والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد رحمه الله فان كلا منها علة اسما
للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس
والوطي وخروج المني والحدث والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض
سواء ان احببتني وابغضتني فانت كذا الوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها
فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو
المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل
مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم مع عدم امكانه صح
والنكاح والتقاء الختانين والخبر عما في القلب او دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة
مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة او الاحتياط كما في العبادات وبدواعي الوطي في الحرمات
واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول
الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس مؤثرا في وقوع الطلاق
قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما علة معنى فقط وهي
وصف له شبه العلة كاحد وصفين تركب منهما العلة كركن علة الربوا من القدر والجنس
عندنا والمعقود من الايجاب والقبول فكل من الجنسين علة معنى لان له مدخلا في التاثير

مطلب السبب

لكونه مقوّماً للمؤثر التام لكنها لعدم الاضافة اليه ولا حكم لعدم الترتب عليه ان المراد هو
الجزء الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس
شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لان شبهة الفضل اي النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة
في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى كالحقيقي فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على
حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم بعد ان يكون يداً بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى الملك
ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب
المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه يخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء
المعلول وان المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر انه لا تاثير تاماً او بلا
واسطة ولم يسلم ان له تاثيراً الكلي ليس في اجزاء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل
بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكماً فقط كشرط في حكم العلة
كما يجيء امثلة فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب وهو في اللغة الطريق
نحو فاتبع سبباً والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال
فاصطلح بمعنيين اشار الى الاول بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له ولا تاثير فيه
وهذا يتناول ما ليس يتعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض
من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة
علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني

بقوله

١٩٦

بقوله وقد يطلق اي السبب على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي وهذا اعم لتناوله كل ما يدل
على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علل
كما للعقوبات وهو اي السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي والاول
اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان تتخلل بينهما اولا والثاني سبب
حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب في حكم العلة
وان ثبت عنه مع التراخي او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام
الاربعة بقوله اما سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه اي وجوب الحكم
او وجوده وضعا متعلق بالانضياف وبلا تعقل التاثير في الحكم كما يعقل في سائر اقسام الاربعة
السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة
لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله بلا تعقل التاثير الاقسام الباقية
من السبب لتعقل حقيقة التاثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة
العلة اما الاول فلا انضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما يجيء
تحقيقه واما الثاني فلا انضياف اليه ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فيه لان
في رفع المانع بتراخي وجود العلة لظاهر كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل
المفضي بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة الشهود ووضع
الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي دون الاول واما الشبهة ففي

المجازي

لان لشبهة العلة المالية تقتضى شرعة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى وحكمه
اى حكم السبب الحقيقى ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن
الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف
طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد يتخلل بينها
وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية
لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لكسب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى
معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارسل او رماه
فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد
والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس
لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له اى للدافع فقتل به نفسه لان ضربه نفسه
صادر باختياره وغير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه
تعديا فيكون فى حكم العلة ولا يضمن من قال له اى للصبى اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل انت
او لنأكل نحن فنفض فعطب لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول وكذا
وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب
بخلاف ما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى
هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك وانما سبب فى حكم العلة وهو
مايضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اى من غير ان يكون ذلك السبب

واما اذا لدغه حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الزمان لان كلا علة فتعذر الترجيح ح

موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لاضافة العلة
اليه فان المضاف الى المضاف مضاف كسوق الدابة وقودها وانها تمشى على طبع السائق فيضاف
فعلها اليه بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليها فى بدل
المحل لا فى حكم التسبب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل
ونحوها كشق الزق وحفر البئر واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط
المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته
اليه صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية
الافعال كالكفارة وحرمان الارث وانما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا
عنه على صحة التراخى لكونه ايجادا لشرط العلة او ثبت الحكم به حال كونه غير موضوع لمتخلل
لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتى توضيحه فى مثاله وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا
مطلقا بل بالتعدى لانه انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشتراط فيه ذلك مثال
ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنه على صحة التراخى كحفر البئر فى ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق
للوقوع فيها وليس علة له بل العلة ثقل الماشى والسبب مشى فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع
لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة
ولا حرمان الارث لان ذلك للمباشرة ولم توجد لكن يجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء
الفعل وقد حصل التلف مضافا الى الحفر وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعل
ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به

غير موضوع للمحل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد رجل تزوج صغيرة
وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف
صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع اي اداء
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح تخلل يثبت به لزوم المهر ولم اذ شهر بها
يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام
الشروط التي في حكم العلة ولجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع
والافضاء لكان كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات
نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق
حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي لعدمه في الشق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة
القتل فان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبيعي
ولذا اذا قتل صغيرة مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا غير موضوع
اذ ليس الارضاع موضوعا لا لافساد النكاح بل للتربية ولا لالزام المهر لما عرف ان البضع
حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك
الحكم للقود لاحتمال ان لا ان يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع
للقود انما هو بهذا الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه لا في الحال بل في المآل
وخص باسم المجاز وان كان السبب الثابت في القسمين السابقين مجازا ايضا لان المجوز
بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المتكلم عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة

صفة

صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد الجزاء يكون سببا مجازيا بالجزاء ونحو
اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها
الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعنده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وقعها
لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فحينئذ يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان
وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون علة لها فكان تجوزا
من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة
كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب الكفارة لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل نقض اليمين صح
عبارة المشايخ وله اي لهذا السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله
وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني
وكل شيء يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت
قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته
ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام
العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة
او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث
لم يجب من وجه كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه
وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا تستغني عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة

١٩٢

وبقاؤه كالابتداء في استدعاء الحل ولذا لا يثبت بشبهة النكاح في المحارم وبشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل
بطل اليمين فتنجيز الثلث يبطل التعليق اي تعليقها ما دونها قال زفر رح هذا القسم من السبب
مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي ابتداؤه للتطليق ثلث
محلا ولا حلا فلا يبطله اي فح لا يبطل تنجيز الثلث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق
طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه الحل فبقاؤه
وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب
الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين والحاجة للتعليق بالملك الى ذلك
لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا مع ما مر
ان شبهة العلية تستدعي المحل الحل من قبيل التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم
اقتضاء الثاني الحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء على الملك بان
فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممنوعة لان ملك النكاح علة الملك الطلاق
وصحته وليس للشيء قبل علته صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام الحل
بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك
النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لها زوال الحل لا الملك وقال
الشافعي رح هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب في الحال لا انه تاخر الحكم الى [illegible] فاستدعى الحل

فلم

فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك
فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز
التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب
قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط الشيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء
وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض
عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين
وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من
الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون
طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا
قال [illegible] لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط ولخلال
التعليق جعل كلاما صحيحا لصلاحيته ان يصير سببا كشرط الخيار في البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله اعلم ان الكل من الاحكام لما ذكر من
مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب
السبب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا

١٤٧

والاحكام انما ثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة
وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا
انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات
لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا
للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا اي لوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على
ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر
والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك
ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى السبب الظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل
العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان
الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومنوط به
فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقايص فيصح الايمان من
الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال
لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي به اي بالايمان لعدم التكليف

يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر فالايمان اي غالب التصديق والاقرار حج

في حقه

بعض بيان

في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن
فاكره على السكوت من كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر
والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب
بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى
مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة
بتجدد اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا
للغنى واليسر الا انه امر باطن فاقيم مقامه السبب المفضي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه
فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب فيكون تكرر
الوجوب بتكرر الحول لتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم شهود اليوم اي كل يوم
سبب لصومه وقيل الشهود اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت و
السبب لصدقة الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ عليه قوله شاء
او ابى لقوله عم ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على
محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني
محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير
ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا اخراج على المخاطب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب
وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه

ای یاز یاغی کوز قیش

الحق

بالبهيمة فيما عليك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية
الوجوب على المولى فوضعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر
والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون اى تتحملوا مؤنته المؤنة عمن
وجبت مؤنته عليكم دل على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة
الشيء سبب بقائه يقال بانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت
فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط والحكم قد
يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلا يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا
سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما
في الفقير بل الوقت شرط الجواز اى جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اى وجوب
الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض
النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انه يجب
للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك
لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري والاول اى العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثاني اى الخراج مؤنة ايضا لكن فيها
معنى العقوبة يعني ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيها الاهلية الكاملة لان الارض
حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها

كالعبيد

كالعبيد والدور ويصونونها والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها
ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا
من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب
العشر لهم كفاية فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة
ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء
من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث
اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر
والاقبال به على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا
للذل والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب
ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها
بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة
وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذا اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج
معنى العقوبة لم يجتمعا اى العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رح
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج
عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب

اى المقاتلة مع الكفار

اى المقاتلة مع النفس الامارة

ولذا اى لحكم بكون العشر للارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة ح

بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها ولذلك بالحدث فيتوقف وجوب
الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة
واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد او لم يقصد
وليس الحدث سببا لان السبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها و
السبب للحدود والعقوبات والكفارات ما نسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر و الاباحة
يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا
والسرقة والقتل وسبب الكفارة لما فيها معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين
الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث
انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرام ونحو ذلك فان فيها
كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا والسبب لشرعية
المعاملات البقاء المقدر يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الحيي علمه وزمان قدره سبب لشرعية
البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء
الى يوم الساعة (الى قيام الساعة) وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان المفرط اعتدال المزاجه
يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى المعاونة والمشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام
بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي

بما يلايمه

بما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات
والسبب للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان من
الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه
تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب
والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان
تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات
او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما الشرط

مطلب الشرط

فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك (اي سجل) وشرعا ما يتوقف عليه
الوجود معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فلا يرد ان الشرط
قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا تاثير في ذلك
الشيء خرج به العلة ولا افضاء اليه خرج به السبب فهو اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا
يلاحظ فيه صحة الاضافة اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اي افضائه الى الحكم كما
في السبب فيخرج به السبب بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد
علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه
الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او
الا عند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته
كما بكلمة اي كلمة الشرط ويسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي

اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه
في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط
ويسمى الشرط دلالة وهذا الشرط دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام
بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح
لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مائع
وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط
والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيه بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافة لا الاختيار والمشي
سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح لترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع
الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد للاحتياط
الاثبات ان انكر كما في الشفعة فمن باب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور
ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه
بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في موضعها وكذا غيرها واما شرط في حكم
السبب وهو سابق لحق أي على الشرط التعليق اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار درك
خرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى حكم العلة الشرط المحض متاخر
عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا
حاله نحو حل القيد كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب

في معنى العلة ولهذا يضمن لحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لا الشرط صح

لا في معنى

لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب لا حادثة به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب
بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن
لان كلا منهما في حكم السبب ايضا كما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن
صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل
في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط في حكم السبب فلانه رفع المانع واما انه في حكم
السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تخلل الثاني واما شرط اسما اي صورة للتوقف عليه
في الجملة لا حكما اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنه كاول شرطين علق بهما الحكم
نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط
اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي
في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى
تطلق عندنا لان اشتراط الملك بحال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا
لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء
اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول
الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر وجود تحقق نفس العلة مع
خفائها او يظهر تحقق صفتها اي العلة معه اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة

الشرط بيان

الشيء معرف فهو انما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال
في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهر التحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء
فيها فلما سمي شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف
عليه والموصوف على الوصف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة
لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهر النفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علة للنسب
عندهما حتى اثبتاه اي النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا اي سواء وجد حبل ظاهر
او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر
الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور
الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
ثابت النسب منهم حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة
النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة رح الولادة شرط محض للنسب في حقنا
لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل
كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار
النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا تثبت الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان
او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة
معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكان
الولادة معرفة محضة ومثال ما كان مظهر الصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة الزنا التي

هو بها

هو بها علة للرجم وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول
بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الشديدة الفظيعة بعد كمال
اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف
على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة
لها واذا كان الاحصان واما شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اي الاحصان
اذا رجعوا مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة
لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما العلامة فهي
لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما محض
اي خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن
ورمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر ولما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقة كما سبق واما علامة مجازا كالعلل
الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات
الركن الثاني من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما
هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي المحسن والمقبح للافعال بمعنى الوجوب والحرام ونحو
ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق
في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا والثواب
في العقبى وهذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح

مطلب الركن الثاني

وقال في تفسير القبيح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع اي الشارع عند الاشاعرة
والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأي المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع
كما هو رأينا بل هو آلة فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لازم
لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة
التعذيب الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنياوي بطريق
الاستيصال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنفيه لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب
فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا
لولاه اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال المتصفة
بهما لما تخلفا اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم
وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر
ولو كانا لازمين لما تخلفا كما في صورة الكذب انقاذا والصدق اهلاكا فان الكذب من حيث
هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه
اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا الكل فعل يجب تارة ويحرم
اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما
اي خلاص
فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي وهو ان لا شئ

منها

منها بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي والحاكم
بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضي
المأمورية والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح
وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي
يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوزان في الاذهان
لا ينكره عاقل حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم
بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا بالمتنازع فيه
اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة
غرض العامة وطباعهم وعدمها او متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع
في ذلك فبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما
قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد وكذا في الغائب
قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وعند الشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى
الآخر اشار بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب
ومن قدر على الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه وقدر على الاهلاك يختار

الاول الصدق ويختار الثاني على الهلاك الانقاذ وما هو الا اختيار بهما ذلك الا لحسنهما اى الصدق
والانقاذ عقلا قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكونه الاول اى اختيار الصدق اصلح اى انسب لمصلحة العالم
واوفق لغرض العامة والاستوا المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على
الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عندنا الذى لا يفرق بحكم
العقل ولو فرضنا الاستوا من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض
والتقدير يتوهم انه اقطع عند وقوع المقدر المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ ابقى
برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره الى ذلك الفعل
من غيره في حق نفسه الى التحنن من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند
من لم يعلم استوا الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الدرك على ما هو المتنازع فيه بل
لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله ولانه لولاه اى لو لا كون العقل حاكما
بالحسن والقبح بل كان شرعيا كان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على لان ترك
غير الواجب جائز ولا يجب على مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم
انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب
الاشاعرة عن هذا بجوابين احدهما جدلى والآخر حلى اشار الى الجدلى بقوله واجيب بانه مشترك
الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده
في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري

بنفر

بنفر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
مطلوب منه انه مقدمة لمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا ولو سلم فله ان لا يلتفت ولا
يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله وان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف
على العلم به اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع
في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفى الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح
قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على
مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت
الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت
الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صح جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس
لعدم تكرر الوسط وهذا قيل لصحة مادته في فساد صورته واقول هذا الجواب الذي سموه حليا
لا يدفع لزوم الافحام على راى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك
حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه
بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا الايراد علينا لانا نقول
قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندك مردود لان للنبي عم ان يقول علمك به لا يتوقف على
ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت ان دعواى وان كان خبرا

يحتمل الصدق والكذب لكنهما ان كانت صادقة فكذبنا خسرت ابينا في العاجل والآجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو
امر لا ضرر فيه لا عاجلاً ولا آجلاً ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع
الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلاً فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلاً
فكيف الافحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله ولانه لعله اي لو
لا كون العقل حاكماً بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول في الله تعالى وهو ان لا يقبح منه شيء
قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علواً كبيراً وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما
ابطال البعثة والشرائع والتباس النبي عم بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعده اي بعد السمع ايضاً للدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه
فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومع العلم بحاله اي حال الكفر
مما يترتب عليه عاجلاً وآجلاً قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل
الاشاعرة بان لا نسلم الامتناع العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان جزمنا بعدمهما فان الجميع من
الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلياً ولو سلم امتناعهما عقلاً فلا نسلم انه اي امتناعهما
عقلاً للقبح عقلاً لجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر كاستلزامهما الالتباس النبي عم بالمتنبي وكانتفاء
لازم الدليل الذي هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب
والا لكان الكاذب صادقاً وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضاً
بان وجوب المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة

وغيره

يعني ان العقل يدرك به لا انه حاكم صح

وغيره لا يضر لانه خارج عن البحث وتحقيق معاشر الحنفية نقول لا شيء منها اي من ادلة المعتزلة
على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبة له كما هو مقصود بهم
وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا وتحقيق لانكره
والمختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم
في الكل اي فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اي الشارع لا العقل
لوجهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس
في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس بحاجته
بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكماً على الاطلاق قال ابن سينا العقل
آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم
التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين
يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكماً على الاطلاق وهو الاظلم وقريب
من الاشراك واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى فان العقل الذي هو مناط
التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل
حدث مغلوباً بالآلية شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله
حاكماً بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجباً بنفسه لما جاز
نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القطعي بالاتفاق

قولهم قصاراك بضم القاف اي غايتك وآخر امرك صحاح

٢٠٧

فكان تلك النسبة ليست لكونها العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا
وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العقل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا
علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد تجربة بلا
كسب او معه وان لم يرد الشرع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر
فيها وتصديق النبي عم في اول احواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص
موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقل عنه وهو ان ثبت بالعقل ثبت
المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق
الناقل فاذا وجب المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة عليه وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر
مقدورا فظ واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته
فللتبعية فكذا تصديق النبي عم في اول احواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان
بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنه فيلزم اما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع
عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عم
فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة

اضدادها

اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما
وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين
في البعض ثبت ان العقل غير معتبر كل الاعتبار في موجب التكليف فلا يكلف بالايمان
الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق
والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء
يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قال المصحح ما ذهب اليه مشايخنا
لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم
يبلغه الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد
كفرا ولا ايمانا لا يعذب بان فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل
قد يلحق الصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز
ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك زمان التجربة وهو مدة يتمكن
فيها العاقل عن الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان
مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص
وان روي عن النبي عم العمر الذي اعذر الله تعالى فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين
العشرين الى الستين وقيل ثمان عشرة وسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم
يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر

٢٠٨

لم تصف اى لم تعبر عن ايمان وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين فان لم ترتد لم تبن
من زوجها وامّا ان بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهي مسلمة
فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا لو شاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام ولا يهدر كل
الاهدار عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما
بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد ما يوجبهما سواء
وصف كلا منهما وعبّر عنهما اولا وترتد مراهقة وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك
زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات وهذا الذي
ذكرنا من كون العقل مدركا كالحس بعض الاشياء التي ذكرنا من حسن وقبح اضدادها هو المحمل
لقول الامام ابي ح رح لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس الدالة
قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر في الشرايع اى المشروعة الموقوفة
على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا
المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رح
نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول
عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكني لم اظفر
في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل
اولا ثم نبين وجه استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة
الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء

وقبح

وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي في هذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بقدر معين الخامسة
ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها
منها فموقوف على بيان معناه وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا
اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني
لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة
يتمكن العاقل فيها من التفكر في الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا
يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه
متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة
فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد البلوغ بسنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان
العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه
استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه
ووجه الثالثة ظ فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف
واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد
آخرها على قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة والتأسيس اولى من التاكيد خير من الاعادة الركن الثالث
من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع وهو انواع
اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص

افاد بيانا

مطلب الركن الثالث

باحد جنب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى

والله ما فى السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسياتى بيان انواعها

والنوع الثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات

ونحوه من البدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما

والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اى حق الله تعالى وحق العبد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل

على حقين بالاجماع فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه

حدا انزجارا دليل على ان فيه حق الله تعالى وهذا الان راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا

فى رواية عن ابى يوسف رح ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة

او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى رح حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث

ولا يجرى فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب كالقصاص فان فيه

حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال

تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل

من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ولهذا استوفاه

الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع

فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم

الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان

واحتياجها اليه بالضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما اى

في الايمان

اى فى الايمان وفروعه اصول وفروع وزوائد يعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد

لا يعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده

لابتنائها وكونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فالايمان اصله التصديق يعنى اذعان القلب

وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته وبنبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به

بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عم

الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه

اللغوى وان الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن اى انا محق

ورا ست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابو سينا

ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عم

كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين ولا

حقه الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن

التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره

هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو

التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان

مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى هذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت

الاحكام بدليله الذى هو الاقرار وزوائده الاعمال لما روى فى الحديث انه الايمان بدون الاعمال

نفى لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزوائد عليه والفروع اصلها الصلوة

لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة
بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان فالحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة الدنيا فانها
ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اي
المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
اي حقيقة
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبيح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت
النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة
مخصوصة وهي عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كان وسيلة اليه
هجران
فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر
على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها
اي دور محمد وغزى الخ
السنن والادب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة
والنوع الثاني من حقوق الله تعالى عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها
كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو
من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات
المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها راجحا والنوع الثالث منها فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا
يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف ويتقلب

خراجا

خراجا عند ابي يوسف رح والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ
على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق
دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى
بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر
عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف
اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة
لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها
ستارات للذنوب فلم تجب الكفارة على المسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان
يتصل فعله بغيره ويحدث معه التلف لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة
فعله ولا على الصبي لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير
والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق
وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي
والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت متساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة
تمنع والاصل عدم الوجوب ولا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة
فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة
كالحدود فان من جامع على ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه

211

لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا
السادس حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس
الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى
الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا وابقى الخمس حقا له تعالى لا انه ثابت طاعة وكذا المعادن
ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس الغنيمة الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى
الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر كالحدود مثل قطاع الطريق فانه
خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لانه بسبب محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة
فكان الجزاء المترتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب
فيه حقه على حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق
الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجناية حيث حرم مع
علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في
ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل
بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير
لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه
فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت

الحرمان

الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم
ثم لها اي حقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار المجرد خلفا اي قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله
علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه اي الصغير ثم صار تبعية الدار و
الغانمين خلفا عنه اذا عدما اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا
فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم
بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها
لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند الائمة الثلثة فيكون حكمه
حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل
الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد وتحقيقه انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل
افادة الطهارة وازالة الحدث وكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا
عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت
به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي
فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفية ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة

اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية
بين الماء والتراب بعد ...

مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولاداء فرضين بتيمم واحد
اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعده فلما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو ح وابي يو رح الخليفة في الآلة يعني ان التراب يخلف
عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول
عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية
في الآلة لافتقرت الى الاصابة بكمالها اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزنا
التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار ك
ان اكتفاء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم
للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء
احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في نفي الحدث ورفعه واما
اذا وجده فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه
به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر رح فانهما قالا الخلفية
في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز
فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكونه مع محمد رح يوافق ما ذكره
الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر رح
وان وجد المتوضي ماء وشرطها اي شرط الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل

ثم عدمه

ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل
مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور
العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة
للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف
وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب
الكفارة لعدم امكان البر الركن الرابع من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف
الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف موقوف
على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار
انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس
الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات
او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها
عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها
في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها
لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها
وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في
نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا
ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا

اي كوقع المطر

مطلب الركن الرابع

٢١٣

بالملكة لحصول ملكة الاشتغال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل
لها القدرة على تحصيلها متى شائت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها
عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في
هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناطا للتكليف
اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرف عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك
المحسوسات وقوى العقل متفاوتة في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما
كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل
والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس
فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان
النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان
النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدا الفياض
الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان ازدياد الافاضة بازدياد المناسبة
ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامها اي العقل
بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل

ولبابه

ولبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوى العقلية
بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتحصل المقاصد بمعونتها وتظهر اثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكروا وان كان
ماخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين وهو اي العقل
وحده كاف للحكم اي لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى الخطاب الشارع عند المعتزلة اي
بعد تحققه فالصبي العاقل ومن نشأ في شاهق وهو رأس الجبل مكلفان بالايمان حتى
ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الآخرة ومكلفان باتيان فروعه تفصيلا فيما يدرك
جهته قالوا اما يدرك جهته حسنا او قبحا بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على
مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح
واجمالا فيما لا يدرك قالوا اما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلي في فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال ففي جميع تلك الافعال
فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد
اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة
من الشارع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه

مم ٥

٢٢٤

بل انما الحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم
ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه فمباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه
حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه هذا ان اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال
هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم
العلم ان هناك حظر او اباحة قيل هذا اشبه من التفسير الاول لتشتمل على نوع تكلف في
معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم
الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري
فيعذر ان اي الصبي وهو في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني
وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيظهر فائدته اي الثاني لان
اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قولي
الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بلا مزيد عليه فلا حاجة
الى الاعادة ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها مطلب الاهلية
لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه
على وجه يعتد به شرعاً اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب بنفسه فبالذمة وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلاً لما له وعليه توضيحه ان الذمة في اللغة العهد
كما عرفت فان الله تعالى لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلاً لوجوب الحقوق له وعليه

وثبت

وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت
لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق
وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها
يصير اهلاً لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد ح
غايته ان لا يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن
خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العاري عن القوى
ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص لقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف
بمنزلة السبب لكونه اهلاً للوجوب والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يستقيم قولهم
وجب او ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقاً به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في
العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وله اي للانسان قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد
بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له كالارث
والوصية والنسب لا الوجوب عليه لما اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن وله بعدها اي بعد
الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفساً مستقلاً
من كل وجه فيصير اهلاً لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلاً

٢١٥

للاداء الضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء
اختص وجوبه بما يمكن الاداء عنه اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه
اى على الصبى من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر
لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه
يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير صلة تشبه
المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب
على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة
فانها تشبه الاعواض من جهة انها جزاء الاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت
صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في
الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي الوقت اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها
بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبى فلا يتحمل الصبى
الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف
بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اى لا تجب على الصبى العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة
وجزاء الفعل ويجب على الصبى من حقوق الله تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما
في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما
المال واداء العمل فيه كاداء فيكون الصبى من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه

كالعبادات

كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج فانها
لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في
حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور
ذلك من الصبى والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة
كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك
وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة
الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة تبتنى عليها
صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء كل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء
الكاملة يثبت بقدرة كذلك اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة تلك القدرة
بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصرة
عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان في اول احواله عديم
القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل
واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبى الغير
العاقل او احديهما كما في الصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في
المعتوه فانه قاصر العقل كالصبى وان كان قوى البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة

صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء
قبل الكمال حرجا بينا لانه (اى الصبي) يخرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن
والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لا اول ما تم حكمه والاول
ما يعقل ويقدر رحمة الا ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت
الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد
تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد
ساقطي الاعتبار ثم ما اى الاحكام الثابتة بالقاهرة من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما
والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال الحق
الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اى غير القبيح كالكفر او ما بينهما
كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان
وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء
وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط (اى منع) بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا
لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام

والاحكام

والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما
وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه
من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه
ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما
في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به
لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف
في حق رب الارباب فيعتبر ردته اى الصبي في حق احكام الدين اما في حق احكام الآخرة
فبالاتفاق لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما
في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي ح ومحمد رح حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه
المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه لا يسقط بعذر
واما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم
يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل
وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اى من الصبي وان لم ياذن الولي
وكذا العبد فان آجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
بلا ضمان على المستأجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن مستاجره ان تلف
من ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل اى الصبي

المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه
وكيلا اذ في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان لم يأذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه
بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة
ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رايه
بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة وان كان ضررا عطف على ان نفعا اي حق العبد ان كان
ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا
مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان الولاية
نظرية ولا نظر في ضرر محض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما
لحاجة الزوجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى الا القرض
للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب
فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا غنيا ويقرضه مال اليتيم ويكون
البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة
وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا وان دار بينهما
اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح
نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن
الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه صح برأي الولي لان الصبي اهل

لحكم

لحكمهما لان بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك المبيع
اذا اشتراها وهو يملك الاجرة اذا آجر عينا له ثم هذا اي الصبي اذا تصرف برأي الولي فيما
يتردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي
حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الراي اصيل من وجه
دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت
شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت الشبهة
في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب
خلافا لهما فان مباشرته عندهما كمباشرة الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا
من الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما
او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل كأنها بمنزلة
كائن وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعرض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح
في الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب
وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد
تأثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين
الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان

مطلب العوارض

٢١٢

جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة
واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح
سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة
عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والمولى
وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه
فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر
التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره
اولى لا تبعا لابويه وولية فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت
كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الحي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي
النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسن لان للصغر
حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد والقديمة الجنون
على الوطي ويرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا
معه بدار الحرب والعياذ بالله وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه
بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا
بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا
ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق
لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه

اي الجنون

قيد بالامتداد استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا
او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح
ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو
اي الامتداد في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي ح وابي يوسف رح وعند م رح
بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو
ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة ثم
اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الوجوب اعني
جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث
لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب
الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم فالجنون
والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير
الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل وظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير
التبع اضعاف الاصل ولم يلزم من زيادة المرتبين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض

لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في
التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها حتى
فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة
لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان
رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فكلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان
الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل
ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول اى باستغراق الحول عند محمد
وهو رواية عن ابي ح وابي يوسف رح وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول
السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رح ان الكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا
في سقوط الواجب عنه فالنصف ملحق بالاقل ويؤخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما
اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها لا يعتد بها
مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها
شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ومنها مطلب الصغر
الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ
لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعني بالعارض على الاهلية كما مر
ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفة الله تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة
كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر
قبل

قبل التعقل عجز محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان الولاية
في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر
في المجنون الثالث ان في المجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي
الغير العاقل الرابع ان في المجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين
انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي وبعده يصيب ضربا من اهلية الاداء مع عذر
الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك العذر مع الاهلية كنفس
وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فان اداه اى الايمان كان فرضا لا
نفلا عن الاعادة بعد البلوغ وينتاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن
البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن
البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة
والغالبة والتبرعات والزام المعاملات وحقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما
لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته وكموجب القتل حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن
البالغ بالعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل
مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق
والكفر ليس لعهدة عليه بل لمنافاتهما الارث اما الكفر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث
على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا

للملك ويولى عليه اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلى على غيره لان العجز بينا في الولاية
وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على الولي كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود
مطلب العته — العقل بخلاف المجنون ومنها العته وهو اختلال العقل آفة بحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا
مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه
خلافا للامام ابى زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع
جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلاف لمولانا حميد الدين الضريري
فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب
كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اريد المجنون
مطلب النسيان — مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة
في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث
لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
في طرف الحق فالظاهر خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطاء كما في التلويح ويسمى
هذا ذهولا وسهوا اليسرى ينبغي وهو اى النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل
ولا عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تع ان قصر العبد اى
وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو

هيئة

هيئة الصلوة فلا يكون عذرا وان لم يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اى سواء كان معه ما
يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن
كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اوجبها
على الذابح فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته
مطلب النوم — فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم
وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة
منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وهو اى النوم لما كان عجزا
عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية
كالتنفس ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم اخلال
النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز
عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم
ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار
والارادة فلا تصح عباراته فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور
ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب

فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم

يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا

قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى

معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم

عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان

تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة

وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء

والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الخبر الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة ٥

حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان

فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر

الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى و

يعجز به ذو العقل عن استعمالها مع قيامها حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال عبارات

لان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن

الجنون لكنه فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية

اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه

بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات

لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي في القيام والقعود والركوع والسجود

والاضطجاع

٥ فلان الناس فيها كالمستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة

مطلب الاغماء

عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام ... صح

والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء

المفاصل وندرته اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء

بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم

مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في

الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط وجوبا اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط

ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على

يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما لانه يندر امتداده شهرا

او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف الاحرار حكمي يعني ان الشارع

لم يجعل اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك

بقاء في حالة البقاء فانه شرع في الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار

لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في دلائل التوحيد

جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متذللين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى

ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى

رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا بان يصير المرء ٧

بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر وهي جزاء القهر وهما لا يتجزيان ولان

مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا

الشهادة حيث لم يجعل كحر ولا كنصفه كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتباري

مطلب الرق

ونتيجته صـ

٢٢

ولا تجوز فی الاعتبار فلابد ان الکلام لا یتصور من النصف ولا ان رد الشهادة یجوز ان یکون
لاشتراطها بحریة الکل فانه ایضا لا یناسب التجزی بل یستدل به فی الحقیقة علی تحقق الکل
الاعتباری وایضا الشرع لم یعتبر انقسامه اجماعا والدلیلان الکمیان والاتیان قائمان علیه
فای توجیه لما فی التلویح ان لا نم امتناعه بقاء لان وصف الملک یقبل التجزی فیجوز ان یثبت
الشرع للمولی حق الخدمة فی البعض ویجعل العبد لنفسه فی البعض الآخر شرعا ولا یثبت الشهادة
والولایة الآخر ونحو ذلک لانها لا تقبل التجزی کالعتق فانه قوة حکمیة یصیر به اهلا للمالکیة
والولایات ولا معنی لتجزیه وکذا الاعتاق عندهما القائلون بعدم تجزی العتق اختلفوا
فی تجزی الاعتاق فذهب ابو یوسف ومحمد رح الی عدم تجزیه بمعنی ان اعتاق البعض اعتاق
الکل لانه ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو لیس بمتجز اتفاقا بین علمائنا فکذا الاعتاق
اذ لو تجزی الاعتاق بان یقع من المحل علی جزء دون جزء لزم تجزی العتق ضرورة فمعتق
البعض عندهما حر مدیون یجری علیه احکام الاحرار وذهب الامام الی تجزیه لان الاعتاق
ازالة الملک اذ لا تصرف للمولی الا فی حقه وحقه فی الرقیق هو المالیة والملک وهو متجز فکذا
ازالته کما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملک الکل یستلزم العتق وزوال الرق لان الملک
لازم للرق لانه انما یثبت جزاء للکفر وانما بقی بعد الاسلام لقیام ملک المولی وانتفاء
اللازم یستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملک البعض فلا یستلزم العتق لبقاء المملوکیة
فی الجملة بل زوال بعض الملک من غیر نقله الی ملک آخر یکون ایجاد بعض علة لثبوت العتق
وهو لا یوجب العتق کالعتق بل لا یسقط ما بقی شیء من الممسکة فان قیل ملک کل الرقیق

حق الله تعالی

حق الله تعالی ولیس للعبد ازالته اجیب بان العبد انما یقدر علی ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا
وحق الله تعالی وان کان اصلا فی ابتداء الرق جزاء للکفر لکنه تبع بقاء فان الاصل هو الملکیة والمالیة
ولهذا لا یزول الرق بالاسلام ففی الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه
زوال حق الله تعالی ضمنا وتبعا وکم من شیء یثبت ضمنا ولا یثبت قصدا فمعتق البعض عنده
کالمکاتب فی الاحکام لکن المکاتب یرد الی الرق بالعجز لان الکتابة عقد یحتمل الفسخ بخلاف
هذا لان سببه ازالة الملک لا الی احد وهی لا یحتمل الفسخ وهو ای الرق ینافی مالکیة المال
حتی لا یملک الرقیق شیئا من المال وان ملکه المولی لانه مملوک مالا فلا یکون مالکا مالا
لتضاد بینهما بمعنی العجز والقدرة من جهة واحدة قید بالمال لعدم تنافی بین المملوکیة
منفعة والمالکیة مالا او بالعکس فالرقیق ولو مدبرا او مکاتبا لا یملک شیئا من احکام المال
ولو باذن المولی وینافی مالکیة منافع نفسه لانها للمولی کنفسه الا ما استثنی من القرب البدنیة
المحضة کالصلوة والصوم ففرع علی الاول بقوله فلا یملک الرقیق مکاتبا او غیره التسری
لابتنائه علی ملک الرقبة دون المنفعة وخص التسری بالذکر لان فیه مظنة ملک المنفعة کالنکاح
فاذا لم یملکه فلان لا یملک المال اولی وفرع علی الثانی بقوله ولا یصح حجه حتی لو حج فعتق
ثم استطاع وجب علیه الحج ولم یکف الاول لکون منافعه للمولی کما سبق فلا قدرة له الا ادبنا
بخلاف الفقیر اذ منافعه فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه
لا بصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تیسیرا کذا قالوا اقول هذا مستقیم فی الرقیق الکامل
واما فی المکاتب فلا لما صرح صاحب الهدایة وغیره بان المولی کالاجنبی فی حق اکسابه

تسمیة ٥ صـ

ملک صح

التسری بیانا

٢٢٧

ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى الحق بالكتابة
وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اي على الاصول المذكور
صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا ولا يكمل جهادة لما سبق ان الرق بناء في مالكية البدن
الا ما استثني من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق
السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه
كان عليه السلام يرضخ للمماليك ● ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق
السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره
اي غير المال اذ ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم ففرع على الاول بقوله
فالماذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهلية خلافا للشافعي رح فانه عنده كالوكيل وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده
يختص بما اذن فيه كما في الوكالة لان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد
ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى
قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال
وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان الموجب الاصلي من التصرفات ملك
اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم
الاهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني
بقوله وينعقد نكاحه اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه

على اذنه

على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه مالك
وعلى الثالث بقوله ولا يلي المولى قتل عليه واتلاف حيوته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى
الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة
ماذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يصح في النفس والمال
اما المحجور فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابو يوسف
يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة كمال الحال في اهلية الكرامات
فانه يورث القدرة والعزة فيهما تنافي الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن
الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة
فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب وتمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه
من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد وان يكون له
ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به
بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها
اي الى الذمة لا يعني ان يستوفي لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند
الامام رح بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان
امكن الكل في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في الماذون
الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه
ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان استفراش الحرائر والسكنى والازواج

والمحبة وتحصيع النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص
رسول الله عم بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا
كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محل في حق العبيد فلا ينكح العبد على البناء للفاعل
الا اثنتين حرتين او امتين و يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء
للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متاخرا او مقارنا لتعذر التنصيف في المقارنة
غلب الحرمة و في رواية عطف على الحل فان فرع الحل ايضا يتنصف بتنصيف الحل في الرقيق من العدة
والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحدة لا تتجزأ فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا
الى ما هو الاصل من بقاء الحل و لكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن
فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة ومن القسم كان للامة
الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف وكالمالكية فانها ايضا
من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح
فنقص ديته عن دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المراة
فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته
عندنا قلت او كثرت لا يزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما
يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو
عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال

يدا

يدا لا ملكا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقص دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب
نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية المال وهما مالكية المال ومالكية النكاح
ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر و مالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت
بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع
بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل
للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة
فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته
لا بالتنصيف و يتنصف النعمة يتنصف النقمة اي العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما
من الكرامات نعمة فكلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم
فيتنصف الحدود فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث
يجب عليه نصف ما يجب على الحر والاماء اي الاماء وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والرق ينافي
الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبني على القدرة الحكمية
التي هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المبني على كمال العجز ثم الاصل في الولايات
ولاية المراء على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح
امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم
اغتناما واسترقاقا واما امان الماذون فليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن
صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المعنى يختلف

عن ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الاصح فيصح في حقه اولا
ثم تتعدى الى الغير ولزمهم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا
كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم تتعدى الى الغير ضرورة وليس
هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد
والشافعي رح اجيب بان الامان مع الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل
تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه و
الرق ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
فلا يجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال والمنافع
ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة
بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة
اذا كانت القتل لان الذمة لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحمل العاقلة فاقام
الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية بل وجب دفعه جزاء الجناية فاما اذا مات العبد
لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس
المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود
حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف
حقا له ولصالح الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم

وهي

وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب وجب الاثم فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص
او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر في الاحراز فيساويه في العصمتين
فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها ومنها
الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج
الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هو الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج
الاستحاضة والحيض ودم ما بين الولادتين في بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد
العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء
لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا للصوم على خلاف القياس لتأديه
مع الحدث والنجاسة وللحرج اي لما كان في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة
سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة دونه اي الصوم اذ لا حرج في قضائه
لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء
بخلاف الصلوة ومنها المرض انه ذكره عقيب الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية
اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص
ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع من
استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه اي المرض
يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة ان زادت نقصانا كما نبين

مطلب الحيض

مطلب المرض

في الصلوة والصوم وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسبب لكنه اذا
ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اي خلافة الوارث والغريم في المال فكان اي المرض
سبب تعلق حق الوارث والغريم لان الاهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
في المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله
اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى
وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى
اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به متعلق بالحجر اي مقدار ما يقع به
صيانة حقهما اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق
الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما لا
يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به
حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف
واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح في الحال لان ركن التصرف صدر
من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك
التصرف ان احتيج اليه اي الى النقض وكل ما لا يحتمله اي الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث لا
يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت دين مستغرق

ينفذ

لا يبطل حق الوارث فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اي الاعتاق
على المرتهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على الثاني لا على الاول وقيل لان لا يملك المريض الصلة
وهي تمليك مال الى الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك ادا حق الله المالي
كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بها اي بالصلة واد احق الله المالي لوجود
سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء انبرعات لكننا استحسنا ها اي تملك التصرف من الثلث نظرا له
لتدارك بعض ما فصر في صحته قال عم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اي الوصية الشارع للوارث شرع الله
اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية
وتولاها اي انتصب لبيانها حيث قال الله يوصيكم الله في اولادكم وقال عم ان الله قد
اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث الاية بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا لا تصح اذ كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء
مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه لبعض الورثة تعيين
من اعيان ماليه فيكون ذلك منه ايصا صورة اذ للناس مناقشات في صور الاشياء ليست
لهم في معانيها وان لم يكن ايصا معنى لكونه مقابلا بعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة
فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حق لان في العدول

مطلب الموت

عن خلاف الجنس الى الجنس بهبة الوصية بالجوية وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع
سد الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عم الا لا وصية للوارث
نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية شيء عن حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل
على ان ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة
كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع
اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب
عليه للغير من الحقوق بسبب ظلمه الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات
الرابع ما يلقاه من العقاب الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح
وله اي للموت حكم الحيوة في احكام الآخرة وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت
بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة للحيوة الدنيا من حيث ان الميت
وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفنا وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة
كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له
الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم
والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف
لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء (اي الامتحان) وقد فات ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى
لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره
وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني

الدين

الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والمغصوب والموت
يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها في الرق ينافي
وجوب الصلة فالموت اولى الا ان توصى فتصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له
ويسقط ايضا بناء الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحمل الدين
بنفسها الا ان ينضم اليها اي الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم وح يصير ذمته
كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن
المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ
بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته وتكليفه وانما ضمت المالية اليها في حق المولى
حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا بالعين كالودايع والمغصوب
لان فعله فيه غير مقصود وانما الحق في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به
له ان ياخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع
له لحاجة لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تقضى به تلك الحاجة
على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه
حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان
كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه
لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم يقدم وصاياه من ثلث ماله
قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك

ما يقدر فيه حال حيوته وبهذه الحاجة احرى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نفى الكل على ذلك
بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم يورث ويقدم له بين الورثة بطريق الخلافة عنه
لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه حتى لو احياه الله تعالى فما وجده
في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم
الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازال الوارث عن ملكه او اتلفه
لانه ازاله واتلفه حال نفاذ لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود
الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا له متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق
على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا وكذا ايضا تبقى الكتابة بعد
بيان الخلاص
موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب
قال عم من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا تبقى الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك
شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يبقى في قبره بناء ذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم
يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وكذا ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج
مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل
بلا عكس حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهي سمة القدرة اولى لحجب بان الملك في المملوك صح
بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فشرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فبقى
للحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك

فلم يبقى

فلم يبق لصاحب له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله وانما ما لا يصلح
لحاجته فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح
لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت
خرج عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه ويقيله قوله
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث
خليفة عنه في القصاص ولكن اذا صح عفوه حال حيوة المورث لانه لو ابراء الوارث غريم المورث
عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء و [illegible]
اي انتقام
العشائر لانه لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ
عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء القتل
والحيوة لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل
واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه
تصرف في خالص حقه ولهذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو
عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة
بتوقعه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته
لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا عنده رح اي لا يثبت على وجه يجري

في سهام الورثة بل يثبت ابتداءً لهم حتى لم ينتصب البعض اى بعض الورثة خصماً عن البعض
الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلّف ان يعيد البينة
ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداءً وكل منهما في حق القصاص كانه
منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتاً في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثاً كالمال واما
عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعاً وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقاً للورثة ابتداءً انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا
انقلب مالاً بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا صاياه ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب
به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت للورثة خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه
بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل
انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلاً معقولاً للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب
الجديد بالاتفاق فكيف يستقيم قولهم هٰهنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل
فلتأمل الا اذا انقلب القصاص مالاً اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة
فح يثبت للمقتول ابتداءً ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى يقضى منه ديونه
وينفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضاً ان يجب للميت لانه وجب بمقابلة تفويت
حيوته الا ان اثبتناه للورثة ابتداءً لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد القضاء
حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثاً ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما

وهو

وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الاصل لاختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما عنده
وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له اشار الى ذلك بقوله فيجب للورثة ابتداءً
يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداءً لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها
اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اى المجروح ايضاً لان العفو مندوب اليه
فيجب تصحيحه بقدر الامكان اما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اى التي يكون لكسب العباد مطلب النوع الثاني
مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضاً كالاول
منها اما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره
عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب
والا فبسيط وهو جهب بهذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذراً كجهل
الكافر بالله ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة محضة وعناد بعد وضوح الدلائل
البراهين القطعية واوردنا بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحوداً واستكباراً كما قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ومثل هذا لا يكون جهلاً واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق
المقترن بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي والجواب
عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك الاقرار
كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب

اما التخصيص المثال بجهل كافر جاحد غير معاند واما تعميم لجهل المعاند وتسمية فعله جهلا من
تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار بسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة
من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية فنديتن خذ بانه اى اعتقاد الكافر فى حكم
لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اى ديانته
فى حكم يقبل اى التبديل دافعة للتعرض له لقوله عم اتركوهم وما يدينون ودافعة للخطاب
اى دليل الشرع فى حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل لشدة الجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان
الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس فيثبت بناء
على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافهم وجواز بيعها ونحوها اى نحو
المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير ويصح
لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدانوا به اى اعتقدوا جواز النكاح فيثبت به الاحصان
حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان
القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطى زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح
ايضا لصحته بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا اذا رفعهما
الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس
ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون
دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى
الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث

لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا
يثبت سببا له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد فى ذلك
التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك
ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه
واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى
او مستثنى عن العهد يعنى ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا من اربى
فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقهم وبيّن الثانى بقوله
واما جهل كذلك اى لا يصلح عذرا لكنه اى هذا الجهل دونه اى ادنى من الاول فى المثلة الاول
كجهل ذى الهوى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله تعالى اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها
على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذى يقال بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه
بالمصدر كهيئة الحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية
دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام الآخرة اى كجهل ذى
الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور
منهم لكن الذاهبى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو
ما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح
من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا

على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان دياناتهم معتبرة صح

لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما ظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه
والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع والمثال الثاني كجهل الباغي وهو
الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغي باتلاف نفس العادل
او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه الا ان يكون له اي للباغي منعة اي شوكة فح
ذكر باغي
فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما
اتلف منها لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة
قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط
حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان
البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة الى الاقتتال
ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا الحال في قوله
وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم فلا يسقط الارث من الطرفين اي العادل اذا
قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه فلان الاسلام جامع والقتل حق
وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقيقة وان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق
لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق
وقال ابو يوسف رح لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس بحجة على العادل ولا ضمان

لال

لمال المتلف عطف على لا يسقط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة
حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان
ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت
واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم
القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث جهل المخالف في اجتهاده الكتاب
اي القطعي الدلالة والآثار فيه كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث عسيلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى
لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة
للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه اي اذا عفى احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني
كجهل من زنى بجارية امرأته ووالده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير
شبهة في درء الحد حتى ينعقد بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطي
شبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو

توهم ما ليس بدليل الحل دليله ولا بد فيه من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل
وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطي جارية
ابنه والكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت عن
الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا ينتفي
بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا ويتبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم
في دار الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم
يصل ولم يصم ولم يعلم انها واجبات عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا
لزفر رح لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل
خفاء الدليل في نفسه ومسلم في دارنا لكنه لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة
اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فتحته الرسول عليه السلام
وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد
بانه مأذون فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم حتى ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل
والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي
لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من
التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما
الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره

وجهلها

وجهلها اي جهل الوكيل والعبد المأذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى
بجناية العبد فانه اذا جنى خطاء يخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف
في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب
عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية
وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع
لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها ومنها السكر وهو غفلة سرور بسبب امتلاء
الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا ينافي اهلية الخطاب وعده
مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر
بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجأ فيمنع كالاغماء اي
كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس
من جنس اللهو حتى يؤخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا
او بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي هذا النوع
من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال
السكر الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال

بعدا

٢٤

السكر بهذا الخطاب فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي
اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب
الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلوة ونحوهما ويصح تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
والصغيرة ونحوها ولا يصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام
فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما
اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحدا ان
اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف
حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف يسقط بدليله وهو السكر واما الثاني
فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد
تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار لا ان اقر بما يحتمل الرجوع كالاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد
لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير
وحده اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام هذا متفق عليه
في غير وجوب الحد من الاحكام لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد
الخالص وزاد الامام ابو حنيفة رح لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر

في حق

في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض والسماء
اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود ومنها الهزل فسره مطلب الهزل
الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد اهماله عن افادة الغرض
وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي
بقرينة فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ
معناه الحقيقي او المجازي ويراد فيه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرط التصريح به
اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد بانهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة
الحال لا ذكره في العقد لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا
ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه وهو
لا ينافي اهليتي اي اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار
الحكم والرضاء به يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار
ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره
واستحسانه والمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا قالوا ان المعاصي و
القبائح بارادة الله تعالى لا برضائه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم
انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى والتصرفات اما اعتقادات او
اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان
القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا

والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد والثمن يجب قدره او جنسه وعلى التقادير
اى احقلق
الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على
ان لم يحضر بهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وح اما ان يدعى احدهما الاعراض
احدهما
والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ فتبع فى بيان
الآخر
الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تع حكاية عن الكفار
انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
اى شروع اخ
بعد ايمانكم الاية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم
الرضاء بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد
ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلى ولا يعلى كما فى الاكراه لا لان الاصل
فى الايمان التصديق والاعتقاد واما اخباريات فالهزل يبطلها مطلقا اى سواء كانت
اخبارا عن شرعيات ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى
هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد
صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز
ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا
يصير الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما
فاما ان يتواضعا اى المتعاقدان فى اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع
عند الناس

عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبار اه ص

عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا
بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء
العقد عليه اى الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اى للعاقدين مؤبدا لوجود الرضا
بالمباشرة لا بالحكم وهو الملك كما فى الخيار ففسد العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه
مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن
خيار
الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل
الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى
المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه فى ثلثة جاز لا
العقد
ان اجاز احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اى لم يقع فى خاطرهما وقت
انه بنيا على المواضعة او اعرضا واختلفا فى الاعراض والبناء صح العقد عنده اى عند الامام
عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد لا عندهما
لبيان
لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال عبثا بها فان مقصودهما
بالتواضع صون المال عن المتغلب لان الاصل فى العقد وان كان الصحة واللزوم لكن
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متاخر والمتاخر
يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير هنا لان
احدهما يدعى عدم المغير

٢٤

فالعقد باعتبار ان الاصل الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما
ان يتواضعا في قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف
درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون
الثمن مائة درهم فالعبرة بلفظ العقد عنده في صور الوجهين الوجه الاول الهزل في
القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض
عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر لفظ العقد في صورة
الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة
ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد
جدا في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف
وعندهما العبرة بلفظ العقد في صور الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند
اعراضهما اي ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا
ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد
لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب
العمل بها غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم
يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
العمل بها لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه
وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ يعني

انه لايجوز

انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط
وذكره اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق ان يتواضع
بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع
الطلاق والعتاق مرادا لهم وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته
اصبح بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله
صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته
كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية
واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب
يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه
واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق
المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما
لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على
ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق او في
قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا
على الاعراض عن الهزل والبناء على الجد فالمهر الفان فان اتفقا على البناء على الهزل

فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي ح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه
ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته
فيجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل
لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقيل المهر الف وهو رواية محمد
عن ابي ح رح بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن وقيل
المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع او جنسه عطف على قوله او في قدر
البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل ففي الاعراض اي صورة الاتفاق على الاعراض
يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر
اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر
في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف
البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر
وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء روى محمد عن ابي ح
مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن
في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم
مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ

ما يكون

ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق
عليه والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل
بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الف مع المواضعة على ان
المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوهما ففي الاتفاق على الاعراض وفي
الاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا
اما عنده فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار
باطل عندهما لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل
لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت
او لم ترد حتى مضى المدة فالطلاق واقع والمال لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما
يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق
ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن
الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية
بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا
تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان
لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون
الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اي ارادة المراة الطلاق عنده لامكان العمل

بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو اى الهزل يبطل الابراء

اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ويبطل

ايضا الشفعة اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة

ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اى بعد طلب المواثبة التسليم اى تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية

لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه كاستيفاء احد العوضين على ملكه

فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم ومنها

اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل

فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا المعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا

او غضبا فتحمل على غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتة فيتناول ارتكاب كل

محظور والآخر اخص هو المصطلح هيهنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو خاتمة عاقبة وان

كان مشروعا او محمودا باصله فانه البر والاحسان آل الى السرف والطغيان وهو لا ينافى الاهلية

اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى

مخاطبا بتحمل امانة التكليف ومخاطبا بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة ولا

ينافى السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة التكليف ووجوب حقوقه بقى اهلا

لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى وانفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى

ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس

رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى عرفتم ورايتم فيهم صلاحا

في العقل

مطلب السفه العوارض المكتسبة

في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم ولا يشترط الرشد عنده اى الامام فانه اقام

السبب اللفظ للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل البلوغ اثنا عشر سنة

واقل مدة الحمل نصف سنة فاقلها يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد

الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال

الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نسى منه الرشد او لم يونس ثم اختلف

اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر السفه بعد البلوغ وهو

منع نفاذ التصرف القولى فمنعه مطلقا اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما

يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله

فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل

عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا خاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد

ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه بالاسباب العقوبات

التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اى الحجر فيما يقبل الفسخ

ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة صيانة لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غاية

ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفى الدنيا من

المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الانسان بسببه فان السفيه

باسرافه واتلافه يصير سطبة لديون الناس ومظنة لا يجب النفقة من بيت المال

للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا والجواب ان النظر له لدينه

٢٢٧

مطلب السفر

وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررًا فوقه من الحاقه
بالصبي والمجنون بابطال عباراته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوانات ومنها
السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعًا خروج من عمرانات الوطن بقصد مسيرة ثلثة ايام
ولياليها فما فوقها سيرًا وسطًا وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام وهو ظ لكنه سبب
التخفيف اقامة لمقام المشقة اذ هو لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقًا
اي سواء حصل المشقة او لا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالحمية ومنه ما لا يضره
اي لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث
بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع اي يسقط السفر الاداء شطر الذوات
الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعًا اصلاً عندنا وكان ظهر المسافر وفجره
سواء وعند الشافعي رح حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء
اتم الاربع كما في الافطار فاذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة
والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يجب اذا اتصل السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما اذا قضى ما فات
في السفر لا يقضي في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة
لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تاخير وجوب الاداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر
لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضًا لكنه اي السفر لكونه اختياريًا مكسوبًا للعبد غير موجب
لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة

لم يحل الفطر

لم يحل الفطر للمسافر صام اي اصبح صائما وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا للمقيم صائما سافر في نهار رمضان
قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وان السفر
باختياره فلا يسقط ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران
السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا
تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له
الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط
الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار
عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان
فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لا يجب عليه واحكامه اي
السفر تثبت بالخروج لتحقق الاثر وهو ما روي بطريق الشهرة عن رسول الله عم
وعن اصحابه رضوان الله عليهم انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس
ان لا تثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما روينا
وفي الاقامة قبل الثلثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اي موضع الاقامة يعني
اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له
والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد
نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتي الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا وفسره

مطلب الخطاء

بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب آدميا وعدم تمام القصد بعدم قصد
محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسب وهو لا ينافي الاهليتين لانه لا
يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل الخطأ
عن اجتهاد فلا يأثم المخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة
في باب العقوبة من حد وقود حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته
لا يأثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة
فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطأ
عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح
سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور
فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى
يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انها صيد او
اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مالا
انما يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم
بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل المحل ولذا تتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل
لكن على وجه التخفيف حيث وجب على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيها

هو صلة

لعمه تقابل بیانی

هو صلة لم تقابل بمال ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل
اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة
ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق لا عند الشافعي رح
لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم
البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم
مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتني عليه من البيع والاجارة و
نحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد
في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضاء وعدمه فيما ذكر لان الرضاء نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم
الرضاء في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بتحققهما
وينبغي ان ينعقد بيعه بالاتفاق اذا صدقه خصمه يعني اذا جرى البيع على لسان الخاطئ بان اراد
ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه
ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ينعقد فاسدا كبيع
المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضاء ومنها
الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضاء — مطلب الاكراه
وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر آنفا والظاهر ان الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار
وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه

باختياره كما سياتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس او
اتلاف العضو فان حرمته كحرمة النفس وهذا النوع من الاكراه يسمى الملجئ اي الموجب لالجاء الفاعل
واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضا
ولكن لا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب
لا يخاف منهما ما يوجب تلفا اي يعدم الرضا وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل ربما
لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب الذي لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح
وكذا الحبس الا ان يكون اكراها لهم قال فخر الاسلام او لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه
او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه
يقول بانتفاء الرضا ثمة وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضا او افسد الاختيار
او لا لا ينافي اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه
مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه
اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه
مرة اي اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى اي اذا كان حراما كالاكراه
على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح
وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا
لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل او فق له

يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون

الحامل او ما هو

او لما ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به وان افسد الاكراه
الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان
الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يترجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة
الصحيح ان امكن ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما
سياتي والا اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقوال وسائر الاقوال
كما سياتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره
كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات
بحسب هذين القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا
يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره بوعيد تلف
صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل
عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء
بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا فاقتصرت الاقوال بالكلية
بالضرورة عليه اي على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على
الرضا لم يبطل ذلك القول والمراد بحكمه به اي بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة
التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا
النذر ظهار وايلاء وفيء فهذه تصح مع الاكراه عندنا عش فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ

وتتوقف على الاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل
بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل بما لا يعدم الاختيار
وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق اي على
ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة
تطلق لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اي بدون لزوم المال عليها
لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حتى تقع بلا مال واذا اكره الرجل
على تطليق امراته على مال يلزمان اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما
الثاني فلانها التزمته طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة والاقارير وان لم يكن مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الرضا بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فيفسد اي ينعقد فاسدا اما الانعقاد
فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه والاجارة وامثالها
ولا يصح بالاكراه الملجي او غيره الاقارير كلها اي من المالية وغيرها لقيام الدليل على
عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال التي يجب الاكراه عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم
احتمال كون الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل وان الاكل
بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل
كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق
به من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان
على ايهما وكذا الزنا فان الوطي بالة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد على الزاني

لكن

لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها الآخر ليس كالاقوال بل يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا فان
لزم من الآلية تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اي كما في الاقوال ولا يتعلق
بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل
محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل و
مخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل
ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره
كان طايعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل
وقد يستلزمه فالاول كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان
الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام
الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون
تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اي تسليم
المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في
محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل
الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى
ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اي
وان لم يلزم من الآلية تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه

كما ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة عليه اى على الحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك الموجب
فلو اكره على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على العاقلة للحامل والكفارة عليه ولو اكره
على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما
يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف
الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه
وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان
يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره ~~وهو حرمنا~~ لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب
الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لانه يكون
على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم
الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق مع معصية
الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله فالحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره مطلب الحرمات
عليها فانها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال
التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فانها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه
فالحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا والثانى اما ان يحتمل الرخصة او لا فهى بهذا الاعتبار ثلثة
انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط

والنوع

والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط او لا
فتنوع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة
كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم
لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم لو فعل فعل
~~لان الطرف المؤمن من الحرمة كالنفس~~ والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل
لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك
لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الرخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها والثانى حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ
من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
يعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العوض
نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه
من خوف فوات النفس او العوض فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم
اى ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اى وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون آثما صرح به فى
المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح الحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث شبهة حتى لو شرب
الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة اى لا يحل متعلقها لكن

قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى متعلقة بها بمعنى كون
تركها حراما التي لا تحتمل اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام
لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة
ومعنى حرمة مؤبدة ولاجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا
الا ان الشرع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
او في حقوقه تعالى التي تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام
لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة
حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من سائر
العبادات فيرخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان
في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة
وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام
صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد
في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف
اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص
الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تعالى
واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة
وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما في حقوق العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم

لم يفت معنى بيان ظ

فانه

مطلب الخاتمة في الاجتهاد

فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق العبد والحرمة
متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره
على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا
بالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه
باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات
بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا
كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد
حكم ما في حقوقه تعالى اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة
بالملجئ كما سبق آنفا الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط
عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو
في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الجهد اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اي
كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة
بتلك الجهة وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول
من لا يرى تجزي الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه
الجهد كما قال الخصم لان فيه تكرارا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد
وشرط مطلقه وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد

كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه صح

بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوي علم الكتاب
اي القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا فيحتاج الى ما يعلم في اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما ومعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ
او مناطات الاحكام واقسامه من ان هذا خاص وعام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ
او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر المحتاج اليه عند الرجوع وان يحوي علم السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى لغة وشرعا واقسامها من
الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اي طريق وصولها الينا من تواتر وغيره وهذا
يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء
بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوي علم
مواقع الاجماع لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا
ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق له في هذا الزمان ولم يكن
الطريق في زمن الصحابة ذلك وان امكن الآن سلوك طريقهم وان يحوي علم وجوه القياس
بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها وحكمه اي الاجتهاد انه ثابت به غلبة
الظن بالحكم على احتمال الخطاء في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصلا وفروعا فاذا كان فيه
احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل
مجتهد مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم

فان المجتهد

فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأي واحد منهما وعلى رأيهم
ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور يعني ان المجتهدين كلفوا
باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحو
اي مثل الاجتهاد في امر القبلة يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها
والحق فيه اي في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد
اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الجهات
مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد
الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان
اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللازم ممنوع فان اريد بالنسبة الى شخصين
فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان
يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه قلنا في الجواب عن الاول
التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظره الى رعاية شرائطه بقدر الوسع
سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل
بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق
اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وحسب ظن المجتهد وان كان خطاء

عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد
في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما
يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء
واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب
عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام
عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة
نظرا الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا وانما عدم اعادة المخطي للكعبة
صلوته فليس لاصابة الحق عند الله تعالى بل لكونها اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد
لها يكفر ولذا اجرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري والى
اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما الحق الجهة التي رضيها الله تعالى وامر به وعند حصول المقصود لا باس
بانتقال الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ لو تغير الاجتهاد لان الاجتهاد
الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل
منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول
ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اي الخلاف بيننا
وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات
والنبويات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات الا عند بعضهم اي بعض المعتزلة
وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل

لان المطلوب

القطعية بيان

لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه ووجود
الصانع وامتناعه ونحو ذلك ثم المجتهد المخطي في اجتهاده مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل لبذله
تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث
قال عم لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة
لا تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة
في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به خطاء ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ورد عليه اية
بدر فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل اي ليس بمصيب ابتداء بل مخطي ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ
ابو منصور رح لاطلاق الخطاء في الحديث يعني ان الخطاء المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف
الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول يعني لا نسلم اولا
ان اقتضاء المطلق الكامل معتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك
فقد تخلف هيهنا مقتضاه الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد
ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اي على
الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل
الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك
مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وهو اي الاجتهاد لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد
لمن حصل له مناط في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز او لا لو لزم العلم بجميع المآخذ

لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كما لكن في بعض الاحكام لا ادري
وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه
لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر
لتشويشه او لشدة عاداته زمانا وعن الثاني انا لا نسلم ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن
بالحكم الا بعلمه ففي المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل
يضعف او ينعدم فيحصل ولئن سلمنا فان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع
والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او بتحقيق
اماراتها التي قررها الائمة وضم كل الى جنسها فيحصل ظن عدم المانع وللمتردد بينهما توقف
ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ هو الصواب المروي عن الامام لما
في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام
عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي
هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل فرع منه من شكر او شكاية
او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب
ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذا
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله ولا ينافي
ذلك صدور لا ادري من المجتهد المطلق قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام
عن نفائس عرائس الكلام التي رصعتها ماشطة العقل ببيان الافهام وكشفها حلل ابكار
والاعلام ايدي العبارات واقلام الاقدام ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان
المبارك سنة خمس وثمان ومائة تمت الكتاب بعون الله
الملك الوهاب

تاريخ سنة ١١٧٥